VOL. XXIX Nr. 3—4 IULIE-DECEMBRIE 1943

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR:
Prof. C. RĂDULESCU-MOTRU
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

STUDII

Cultul creştin şi cultura occidentală . . . *D. Drăghicescu*
Sinteza în silogism . . . . . *Fl. Ţuţugan*
Omul în concepţia lui Erasm şi Cervantes . *Sorin Ionescu*
Vico şi religia . . . . . *Giovanni Villa*
Contribuţia Fericitului Augustin la progresul gândirii filosofice . . . . . *Const. Pavel*
O catedră universitară de pedagogie ştiinţifică *Dumitru Muster*

RECENZII

C. Rădulescu-Motru: Lecţii de logică (Fl. Ţuţugan). — *Eugen Lovinescu:* Titu Maiorescu şi prosteritatea lui critică (Sorin Ionescu). — *Eugen Lovinescu:* Titu Maiorescu şi contemporanii (Sorin Ionescu). — *D. D. Roşca:* Linii şi figuri. Puncte de sprijin (Virgil Bogdan). — *C. Narly:* Metode de educaţie (Ştefan Zissulescu). — Cercetări Pedagogice. Buletinul Seminarului pedagogic universitar din Iaşi (Petre Botezatu). — *Marsilio Ficino:* Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon, trad. Sorin Ionescu (Edgar Papu). — Centenaire de Th. Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique francaise (C. Georgiade).

NOTE ŞI INFORMAŢII

Pentru Saeculum. Academia însăşi intervine. — Ce nu publicăm noi. — Armand Théodule Ribot — „Ethos".

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREŞTI

Preţul 250 Lei

VOL. XXIX N. 3-4 AUGUST-DECEMBRIE 1943

REVISTA DE FILOSOFIE

Director: Prof. C. RĂDULESCU-MOTRU, Membru al Academiei Române

CULTUL CREŞTIN ŞI CULTURA OCCIDENTALĂ [1])

Nu este de loc o simplă coincidenţă de spaţiu şi timp între Cultura şi Civilizaţia occidentală modernă şi lumea creştină din Europa şi în special din Europa occidentală; după cum nu este numai o simplă asonanţă întâmplătoare între cuvântul cultură şi cuvântul cult, adică ceremoniile şi riturile din care cultul se compune, pentrucă cultu a isvorăşte din cult şi nu este decât prelungirea, desvoltarea şi laicizarea cultului religios. Ne propunem să cercetăm, aici, întrucât este adevărat că cultura şi civilizaţia occidentale sunt produsul religiei şi cultului creştin. Trebue de la început remarcat că cultura cuprinde două feluri deosebite de activitate: cultura propriu zisă, în care intră arta şi ştiinţa pură, filosofia şi religia, care este sinteza lor, de-o parte, şi, de altă parte, civilizaţia, adică ştiinţa aplicată, artele tehnice, industria, viaţa economică şi socială sau politică; cuvintele civilizaţie şi politică derivă din *Civis* şi *Polis*.

Creştinismul şi Arta

Întrucât priveşte arta, că, la origine, ea este exclusiv produsul cultului religios este convenit de toată lumea şi atât de bine stabilit, încât este aproape inutil să insistăm: Sculptura şi Pictura au început prin a reprezenta exclusiv zeii; ele erau concretizări ale zeilor abstracţi, a acelor zei, cari se pretau sau pretindeau ca să fie adoraţi sub forme vizibile, cum erau zeii păgâni ai politeismului. Din potrivă, Iehova şi Alah, care nu permiteau să fie adoraţi în chipuri cioplite, au făcut imposibilă arta, sculptura la popoarele care li se închinau. In schimb, arhitectura, muzica şi poezia sunt comune tuturor culturilor şi tuturor religiilor. In adevăr muzica, chiar dansul, sunt la început manifestări pur religioase: ele constitue ceremonialul, cultul şi riturile religiilor. Câtă poezie, cât lirism în *Cantarea Cântărilor*, în psalmi, în imnuri adresate zeilor nemuritori. Mitologiile sunt epopee şi epopeele sunt mitologii, în care zeii se amestecă cu eroii şi semi-zei. Teatrul nu pune, la început, pe scenă de cât pe zei şi pe eroi, pe când muritorii fac pe coriştii. Originele tragediei s'au identificat în cultul

1) Capitol dintr'o lucrare mai vastă în pregătire.

lui Dionisos, iar Apolon este patronul tuturor artelor. Când artele reînviară, odată cu renașterea, motivele picturii și sculpturii sunt, prin excelență, zeii, sfinții, eroii creștinismului și scene din vechiul și noul testament. Teatrul a reînceput cu reprezentarea misterului creștin, după cum stilul gotic a fost aproape exclusiv consacrat arhitecturii religioase a catedralelor. Teatru laic și arhitectura nu sunt decât laicizarea teatrului și arhitecturii relioase, adică adaptarea lor la condițiile vieții profane, laice. Iar nuvela și romanul, care domină azi literaturile culte, își au obârșia în minunatele povestiri din vechiul Testament, ca Esdra, Neemia, Estera, Judita, Tobit, Suzana, Bel și balaurul, precum, și mai ales, în *viețile sfinților*. Ce sunt basmele populare de cât povești despre feți-frumoși și despre Cristos și Sf. Petre?

Arta, în general, toate formele și speciile artei, propriuzise, nu sunt decât evoluția ceremoniilor religioase prin aplicarea și adaptarea lar la condițiile și necesitățile vieții civile, laice. Este deci incontestabil că, întru cât cultura este artă, *cultura este laicizarea cultului, secularizarea ceremonialului religios*.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Știința și Religia.

Ceeace este evident și admis pentru artă nu pare a fi deloc evident pentru știință. Din potrivă, după aparență, știința, departe de a fi un produs sau un derivat al religiei, pare a fi antipodul, negarea religiei. Dogmele și doctrina creștină sunt contrazise de știință, de rațiune, de o anume știință și rațiune. Singură morala creștină pare a sfida pretențiile științei și rațiunii și le domină de la o mare înălțime de nivel.

In principiu, religia nu poate și n'ar trebui să fie contrazisă de știință, pentru că ea are ca obiect altceva decât știința; credința este altceva decât rațiunea; credința poate fi și ea legitimă, deci rațională, iar rațiunea are la temelie credința, axiome nedemonstrabile. La baza credinței este, cum am văzut, trebuința, dorința, imaginația și speranța; la baza rațiunii sunt simțurile și inteligența. Știința are ca obiect realul, concretul fizic, existentul; credința are ca obiect dorința, speranța, idealul.

Religia este știința scopurilor; știința propriuzisă și științele exacte sunt religia adevărului despre lumea fizică și știința mijloacelor.

Așa ar trebui să fie și acesta este adevărul numai în principiu, adică în teorie: In fapt, însă, religia și credința au fost, la început, și credință și știință; căci știința este un produs tardiv, în care s'a desprins și s'a despărțit o bună parte din conținutul credinței, care, la început, era un amestec de dorință și de știință rudimentară. Și dorința sau credința domina

şi comanda ştiinţa, adică ştiinţa era cum îi convenea dorinţii: o improvizare iluzorie. Această improvizare iluzorie este încă şi a fost *magia*, care este, după opinia multora, începutul, forma rudimentară a ştiinţei. Dacă există deci un conflict între ştiinţă şi religie, acest conflict se reduce strict la conflictul între ştiinţa profană şi pretenţiile religiei de a fi şi ea o ştiinţă a lumii concrete, materiale, fizice, între o ştiinţă evoluată şi o formă rudimentară a ştiinţei, care se mai păstrează în religie, cum se păstrează fosilele într'un strat geologic. Deci conflictul este între ştiinţă şi fosilele unei ştiinţe învechite şi deci de mult perimate. Cartea *Facerii*, din vechiul testament, pretinde a fi şi o *gnoză*, adică o cosmologie, o ştiinţă rezumată a creaţiunii universului. In ea se rezumă cosmologia magilor babiloneni, pe care evreii au adaptat-o, odată cu codul lui Hamurabi, presupus a fi fost dictat lui Moise de Iehova. *Toate minunile din vechiul şi noul testament, care sunt pur şi simplu magii*, sunt desigur contrazise de ştiinţă. Conflictul radical şi ireductibil nu este între religie şi ştiinţă, ci între ştiinţă şi pretenţiile religiei de a fi şi ea o ştiinţă a naturii, o gnoză, adică o cosmologie.

Cât despre ideea de Dumnezeu, doctrina şi dogmele creştine, ştiinţa se recuză şi ar trebui să se recuze, să-şi interzică de a contrazice religia; căci ar fi să iese din domeniul ei şi să alunece pe terenul alunecos al religiei, în care nu se poate împiedeca de a păţi în erezie, cu metodele ei care nu se pot aplica aci.

In realitate, însă, şi, în general, departe de a se contrazice şi dărâma una pe alta, orice progres al religiei aduce cu sine şi determină un progres al ştiinţei; şi orice progres al ştiinţei nu lasă religia neatinsă, ci determină un progres, o ridicare a religiei la un nivel mai înalt. Istoriceşte, această afirmare se poate confirma după cum am văzut deja în capitolele precedente. Ştiinţa şi religia sunt vase comunicante, ridicarea nivelului uneia determină o ridicare de nivel în cealaltă, şi credem că aceasta va reeşi destul de evident şi din cele ce vom expune aci.

Doctrina creştină şi Filsoofia

Este în deobşte recunoscut că orice religie este o filosofie; nu însă orice filosofie este şi o religie. Există însă filosofii metafizicei, care exclud cu totul religia, credinţa în Dumnezeu, şi care ţin loc de religie: brahmanismul, budismul şi confucianismul, pozitivismul lui August Comte, evoluţionismul lui Herbert Spencer. Toate celelalte sisteme de filosofie sunt derivaţii ale unei credinţe religioase, şi dacă nu ţin loc de religie este pentru că presupun una, o credinţă în Dumnezeu din care ele derivă. *Filosofia este deci, şi ea, o laicizare a religiei, o interpretare raţională a dogmelor şi a doctrinelor religioase.*

Mozaismul, care conținea deja gnoza babiloniană, împrumutată de vechiul testament, când a intrat în contact cu credințele persane, a luat de la mazdeism gnoza privitoare la înviere și viața viitoare, din care a rezultat miezul doctrinei creștine. Iar creștinismul, intrând în contact mai deaproape cu elenismul, datorit agnosticismului, a împrumutat dela acesta dualismul și ideile lui Pitagora și Platon, mai întâi, apoi gnoza *logosului*, Dumnezeu dublându-se în Dumnezeu tatăl și logosul, Dumnezeu fiul, pentru a fi complectat mai târziu prin Dumnezeu sfântul duh, care aduce cu Dumnezeul lui Anaxagora, al lui Socrate și Platon.

Cu Augustin, creștinismul și-a asimilat deasemeni ceeace putea fi ansimilabil din neo-platonismul lui Plotin. Cu mult mai târziu, creștinismul, datorită lui Toma d'Aquino, a adaptat și gnoza aristotelică, ideea primului *motor imobil*, pe care l-au adoptat Descartes și Newton, făcând din el baza cea mai temeinică a filosofiei și științei lor. Dumnezeu tatăl, logosul filosofiei stoice și motorul mobil sunt noțiuni condensate în ideea de Dumnezeu, așa cum o concepe teologia creștină.

Cu Descartes și Newton, Dumnezeu Tatăl riscă să fie identificat cu Universul fizic, cum avem să vedem mai la urmă. Filosofia greacă era derivatul poleteismului grec, secularizat, laicizat. Or, politeismul grec, în opoziție cu mazdeismul și cu judaismul, a fost o religie naturistă, nu etico-divină, adică nu pur etică. De aceea platonismul, pitagorismul și stoicismul au avut atenția nu *intro-vertită* ci *extra-vertită* asupra universului, nu asupra moralei și a conștiinței morale, care era ipostaziată în Iehova Israelit, cel care nu tolera imaginile cioplite și era indiferent sau chiar ostil la tot ce era natură fizică.

Doctrina creștină a trăit din împrumuturi făcute filosofiei grece și, cu fiecare din aceste împrumuturi, ea a crescut, a progresat, s'a complectat, s'a invigorat, devenind o credință și în acelaș timp o filosofie. La fiecare din aceste împrumuturi, asimilarea substanței împrumutate producea turburări, revoluții și un fel de regenerare și creștere a puterii ei de conservare și de expansiune. Astfel *Tomismul* a dat creștinismului o bază, o invigorare și o orientare care durează, și, în timpul din urmă, a fost accentuată; însă *motorul imobil* a introdus în doctrina creștină un element de disoluție, care a servit științei moderne ca să se nască și să progreseze, și, la rândul ei, să reacționeze în detrimentul credinței și doctrinei creștine.

Alături cu noțiunea motorului imobil se găseau și activau duelismul lui Platon și Pitagora și, în special, matematismul și geometrismul lor. Erau deci elemente eleniste în doctrină, care, răscolite de împrumutul de la Aristotel, au servit ca fermenți, din care a eșit filosofia și știința modernă. Geometrismul și matematismul lui Pitagora și Platon au făcut pe Copernic,

pe Kepler, Galilei şi Descartes să conceapă pe Dumnezeu ca un geometru şi matematician, care a construit lumea cu metrul şi cântarul. Copernic şi Kepler, pe baza geometrici, au răsturnat concepţia curentă ptolomeică, pe fondul căreea se întemeia doctrina creştină, care era *geo-centrică,* adică *antropo-geocentrică,* infinalistă. Ei au introdus în inteligenţa modernă *heliocentrismul,* mecanismul şi cauzalitatea eficientă, mecanică, reducând aproape la neant importanţa omului şi a planetei ce locuim.

Desigur contrastul este covârşitor, între poziţia omului faţă de universul scolasticei, care era mărginit, familiar şi pus de Dumnezeu în serviciul lui — şi în care pământul era la centru şi corpurile cereşti toate se învârteau în jurul lui — şi acea pe care o are omul în sistemul lui Copernic, în care pământul este unul dintre cele mai neînsemnate corpuri cereşti şi este ca şi pierdut în infinitatea spaţiului. Universul scolasticii era colorat, sonor, vesel, frumos, cald; acela al lui Copernic este o maşină matematică, infinită şi monotonă. Omul nu numai a pierdut importanţa sa, însă toate aceste lucruri, cari erau substanţa lumii fizice, sunt acum îngrămădite împreună, într'o vremelnică şi inevitabilă poziţie extinsă, pe care o numim sistemul nervos şi circulator uman. Antropocentrismul mergea în bună armonie cu geocentrismul, şi concepţia creştină despre Dumnezeu şi cum era în perfectă armonie cu acest sistem antecopernician. Deja nu mai era aşa, în sistemul lui Copernic, şi azi, în sistemul galaxiilor, nu mai este deloc şi nu mai poate fi. Scena universului s'a extins atât că nici Dumnezeu, cu atât mai puţin omul, nu mai este de talia acestui univers. Cerul vizibil cu Calea Laptelui şi cu milioanele lui de stele (se zice că sunt 100.000.000 stele într'o galaxie), formează numai o galaxie şi se calculează că universul ar conţine o sută de milioane de astfel de galaxii.

Pentru a face ocolul spaţiului sferei, care cuprinde aceste galaxii, s'a calculat că-i trebue luminii 6.700 de milioane de ani-lumină, căreia de la soare la noi nu-i trebue decât opt secunde.

Ce mai contează Dumnezeu şi mai ales omul într'un astfel de monstruos univers? Chiar Dumnezeu, într'un astfel de univers, ar conta mai puţin decât conta omul în universul ptolomean al Scolasticei. Dumnezeu şi omul nu mai pot fi scopul unui astfel de univers, cauzalitatea lui finalistă devine o superstiţie.

Nu există decât cauzalitatea mecanică şi în locul *substanţei, esenţii, accidentului, formei, materiei, potenţii* şi *actului,* care serveau Scolasticii să explice universul fizic, au fost introduse ideile de *massă,* de *forţă,* de *mişcare* şi *atomi,* elemente care erau cerute acum de concepţia geometrico-matematică a lumii. Mişcarea ,massa, matematismul, spaţiul, timpul şi atomismul,

concepte adoptate fără critică, iau locul metafizicii scolastice. Grație intervenției lui Newton, descoperirilor lui științifice și imensului prestigiu ce obținuse prin aceste descoperiri, concepția mecanisto-geometrică, fără a fi scrutată și analizată mai deoaproape, a triumfat absolut peste tot și, degenerând la continuatorii lui, a dat naștere concepției materialiste, sceptice, a enciclopediștilor din sec. XVIII, care, în adevăr, este negarea totală și radicală a religiei. Legitimă întrucât se raporta la concepția ptolomeică a sistemului solar, negația religiei de către știința mecano-materialistă este, întrucât privește pe om și pe Dumnezeu, falsă, chimerică, și naivă. In tratarea afirmărilor religioase, știința este absolut necompetentă, fiind cu totul lipsită de mijloacele și metodele adecuate aci.

Această știință este însă, ea însăș, chiar pe terenul ei, numai parțial adevărată și conflictul ei cu religia este efectul deficienții ei.

Adevărul este că știința, — care se mărginește numai la numărarea și calculul compozanților elementari ai lucrurilor, atonii, la întinderea lor în spațiul geografic; care n'are în vedere decât ceeace se chiamă calitățile primare, cantitatea, massa, rezistența, greutatea, mișcarea și ignorează sau neagă calitățile secundare: coloare, sunet, dulce, cald, etc.; ignorează sau pierde din vedere realitatea și reduce totul la geometrie și mecanică, — lasă în afară de competența ei toată partea concretă și calitativă a lucrurilor. De aceea, această știință a dat greș (fiasco) în psihologie și sociologie, în biologie chiar, unde concepția mecanică din prima propoziție a legii lui Carnot a trebuit să fie completată prin finalism și evoluționismul progresist, care nu este decât o formă deghizată a finalismului.

Aspectul calitativ al lucrurilor, calitatea lor de bune sau rele ,utile sau nocive, în raport cu trebuințele și dorințele omului și care justifică utilizarea cauzalității finale și concepția finalistă a lumii, au fost ignorate, disprețuite și isgonite din domeniul științei. Descartes și Newton le-au nesocotit și ostracizat cu o superstițioasă stăruință. Or, lucrurile nu există numai în ele însele, n'au numai calitățile spațiale; alături de calitățile primare sunt și cele secundare. Omul nu este numai inteligență, percepție de sensații indiferente, incolore, mute, inodore; sensațiile nu sunt numai imagini; omul este tot atât dorință și voință pe cât este sensație și inteligență. Sensația nu este numai vizuală, tactilă, gustativă și olfactivă, ea mai este și plăcută sau neplăcută, utilă sau nocivă, și, pentru om, aspectul, imagine, sensație, massă, întindere nu este mai important, ci poate mai puțin important, decât aspectul plăcut, neplăcut, util, inutil, pe care știința le elimină, arbitrar, când este vorba de raportul lor cu existența omului. Concepția geometrico-intelectualistă a lui Descartes și Newton ignorează și mutilează realitatea pentru a reuși cu atât mai bine în studiul naturii fizice, cu cât mai complect,

mai radical şi lamentabil va da greş în studiul vieţii, al psihologiei, al moralei şi al religiei.

In concepţia vechii filosofii metafizice scolastice, care era religioasă în esenţa ei, Dumnezeu a făcut lumea pentru om ca să se bucure de ea. ca s'o cunoască şi prin ea să cunoască pe Dumnezeu şi să-L laude.

Este de altfel o reală afinitate între om şi Dumnezeu, întrucât Dumnezeu este raţiune şi iubire.

Dacă, după veechea concepţie creştină a filosofiei, natura a fost creată în vederea omului şi în serviciul lui, după noua concepţie, natura este independentă de om şi destinul omului depinde de ea. Filosofia veche aplica naturii concepţiile şi metodele valabile în lumea socială şi morală a omului şi de aceea avea mai multă valoare omul de cât atomii şi raporturile lor schimbătoare. Filosofia nouă, dimpotrivă, aplică omului noţiunile şi metodele valabile în ştiinţele naturii şi de aceea înlătură libertatea şi finalitatea, pe om şi pe Dumnezeu, înlocuindu-le cu determinismul mecanic şi cauzalitatea eficientă, mutilând sau negând natura omenească spre a o reduce la nivelul naturii fizice.

Şi astăzi ca şi acum trei sute de ani, pe vremea lui Descartes şi Newton, mai întâlnim în ştiinţă şi în filosofie partizani de ai acestora, care n'au luat cunoştinţă de aberaţiile şi rătăcirile materialiste, se obstinează de a păstra exclusivismul naiv, pueril al acestora, şi duc războiu în contra finalităţii, în contra calităţilor secundare, în contra elementului dorinţă, voinţă, emoţie, chiar atunci când nu este vorba de lumea spaţială geometrico-mecanică, ci de lumea omului, a sufletului, a moralei, a societăţii, care sunt calităţi terţiare nu numai secundare.

Un astfel de întârziat este desigur d-l Bertrand Russel, cel mai ilustru dintre aceşti întârziaţi şi cel mai întârziat dintre toţi iluştrii revoluţionari ai ştiinţei din zilele noastre. Dânsul n'are nici o idee că există două puncte de vedere, aşezate pe două planuri diferite: acela al simplei existenţe materiale spaţiale, calităţi primare şi acela al calităţilor secundare şi terţiare bun sau rău, plăcut şi util sau neplăcut şi nociv, şi că mutilează şi pe om şi realitatea excluzând un plan şi un punct de vedere şi menţinând pe unul în detrimentul celuilalt. Iată ce scrie cu candoare angelicul savant englez: „Preocupările morale şi religioase au întârziat progresul filosofiei şi ar trebui acum să fie hotărît eliminate de toţi cei cari sunt în căutarea adevărului filosofic".

După el, „noţiunea de univers, care este o concepţie antecopernicianâ, este de origină religioasă şi ca atare falsă. Ea punea pământul în centrul universului, pentru că omul dorea să creadă în importanţa lui, şi spera că cursul naturii să fie îndreptat după voinţa şi dorinţa lui". Or preocupaţia morală este, dupe Russel, unul din obstacolele cele mai serioase în

cercetările filosofice; ideile morale, fiind antropo-centrice, implică un efort de a dirija lumea după legi fundate pe dorințele actuale ale omului. In acest sens, ele se opun respectului faptelor, care este esențialul metodei științifice, cu privire la lume. „Metafizica morală este, în fond, o tentativă travestită de a da dorințelor noastre forță ligislativă". Cu aceasta, Russel se găsește exact în direcția mecano-materialistă și matematică, care elimină pe om și dorințele lui, nu numai din enterpretarea lumii fizică, dar chiar din aceea a lumii valorilor morale, sociale și umane. „Singure matematica și logica matematică pot spune ceva din ceeace fizica voiește să spună. Indată ce traduci în vorbe simboalele sale, acestea spun ceva prea concret, dau impresia de ceva imaginabil și inteligibil".

Russel ignorează valorile, cari au rațiunea de a fi în dorințele și trebuințele omului, și, dacă prețuește valoarea logicii și a matematicii, ignorează și disprețuește logica valorilor, care n'au nimic spațial și geometric.

A pretinde ca metodele matematico-mecanice, imparțialitatea și obiectivitatea să fie utilizate în cercetările valorilor morale, care sunt de ordin subiectiv, fiind dorințe și aspirații subiective, așa cum sunt utilizate în științele lumii fizice, este ca și cum ai întrebuința luneta, telescopul și planșeta în studiul problemelor morale, sau ai merge la munciile agricole cu tunurile și cu carele de luptă. Humorul englez al lui Russel poate avea toate îndrăsnelile.

Că știința poate, la un moment, să nege religia, în partea ei cosmologică, nu este de loc de mirare, deoarece o vedem negându-se pe sine însuși, căzând în conflict și contrazicere cu ea însăși. Astfel știința fizică din ultimele decenii, scoborînd cu analiza dincolo de atomi, analizând atomii și descoperind ioni, electroni, protoni și fotoni, a eșit din domeniul cauzalității și determinismului mecanic și a intrat în acela al indeterminismului, al legilor statistice, în care hazardul este la el acasă.

Dacă aceasta este adevărat în lumea infinitului mic al fizicei, cu atât mai vârtos trebue să fie astfel în lumea morală a omului, a sufletului, a conștiinței umane și a societății. Mai mult încă, ceeace se adevereste în infinitul mic se adeverește în infinitul mare și concepția despre spațiu și timp a lui Einstein nu mai este de loc aceea a lui Newton. Einstein are dreptate și tot astfel religia are dreptate în contra științei lui Newton și mai ales în contra filosofiei *luminii* raționaliste, materialiste și ateе a Secolului al XVIII-lea care deriva din ea.

Tot atât de importantă și semnificativă este, pentru raportul între știință și concepția și doctrina creștină, concluzia la care pare a ajunge, în ultimul timp, știința cerului, astronomia. Fără a răsturna sistemul heliocentric, stabilit de Copernic, astronomia mai recentă ajunge la o concluzie, care restabilește

oarecum un fel de geocentrism, mai important decât cel pe care se baza concepţia religiunii creştine. Se menţine sistemul heliocentric al lui Copernic şi pământul continuă a se învârti în jurul său şi în jurul soarelui. Însă, deşi este poate unul din cele mai mici şi mai neînsemnate corpuri cereşti, ca masă, pământul pare a deţine, în acest moment, o situaţie privilegiată care, după cum am văzut, este unică în univers.

Importanţa pământului creşte excepţional şi prin urmare cu ea creşte şi importanţa şi valoarea omului; şi cu triumful acestui nou geocentrism revenim la o nouă concepţie *antropocentrică* şi deci *teocentrică* a universului, care este temeiul concepţiei creştine.

Deja Leibniz, şi mai târziu Kant, Fichte şi Hegel, iar în timpul din urmă Bergson, Boutroux, W. James şi Alexander, au ajuns la concepţii filosofice, care sunt tot atâtea protestări împotriva raţionalismului mecanic şi geometric, de origine cartesiană şi newtoniană. Pascal mai întâi, dar mai ales Kant au subliniat valoarea incomensurabilă a conştiinţei. Acesta din urmă se făcea de a fi operat în filosofie, cu *critica raţiunii pure*, o revoluţie egală cu acea a lui Copernic. În realitate, revoluţia lui Kant, era o contra-revoluţie, menită să restabilească conştiinţa omului în poziţia şi valoarea centrală pe care o pierduse în urma revoluţiei coperniciene. În adevăr, omul şi conştiinţa lui, ori care ar fi neînsemnătatea lor ca realitate fizică, ocupă în concepţia kantiană poziţia centrală a lumei, căci, în actul cunoaşterii, conştiinţa, adică raţiunea, legiferează şi reglementează fenomenele şi stabileşte raporturile dintre lucruri, conform formelor intuiţiei şi categoriilor care-i sunt congenitale. Nu conştiinţa are să se învârte în jurul lucrurilor ci acestea se vor învârti deacum în jurul conştiinţei.

Iată dar restabilite antropocentrismul şi geocentrismul, precum şi finalismul care stau la temelia doctrinei şi filosofiei creştine şi pe care ştiinţa şi raţionalismul cartesianilor păreau a le fi anulat şi eliminat ca lipsite de temei.

Creştinismul şi originea ştiinţei.

a) *Curentul ştiinţific negativ.*

După ce-am văzut că filosofia şi raţiunea nu sunt incompatibile cu religia, că nu există conflict real între filosofie şi ştiinţă de-o parte, şi religie de alta, decât în aparenţă, sau dacă există unul real, acela este un conflict pe care o filosofie poate să-l aibă cu alta, diferită, sau un conflict pe care-l poate avea o ştiinţă avansată cu o ştiinţă rudimentară, nu numai că nu este în fondul ei, incompatibilă cu ştiinţa, dar este chiar isvorul ştiinţei, primul isvor şi prima formă a ştiinţei. În deosebi,

știința modernă n'a putut apărea și înflori, decât, după cum avem să vedem îndată, în climatul credinței creștine și pe bazele logice ale doctrinei creștine. Lipsind acest climat în antichitatea clasică, știința experimentală n'a apărut, sau dacă a apărut a rămas rudimentară, n'a luat desvoltarea și importanța din ultimele trei secole.

Intrucât orice doctrină religioasă este o metafizică și filosofia metafizică este adesea o religie laicizată, — iar uneori metafizica poate ține loc de religie —, atunci când ea nu cunoaște sau nu admite ideea sau existența lui Dumnezeu, — raportul dintre religie și știință este un raport între filosofie și știință.

Este cunoscut și admis de toți că știința a început prin filosofie sau mai exact filosofia este cea dintâi formă a științei[1]). Opera științifică a lui Galileu, Descartes, Newton, Lamarck, este operă de filosofie și, în special de filosofie naturală: Tardiv și încet, filosofia naturală a lăsat loc științelor naturale, istoriei naturale, — istoria naturală semnificând știința evoluției naturei, cum este biologia, geologia, astronomia sau, într'un cuvânt, cosmologia.

In epoca modernă, prima formă a filosofiei naturale a fost matematica și geometria, care au premers și înlesnit apariția științei mecanice și a astronomiei moderne. Numerele sunt notațiuni simbloice ale formelor geometrice, iar formele geometrice nu sunt decât imagini spațiale ale numerelor. In mecanică și optică, se cugetă, de obicei, în imagini spațiale, adică în figuri geometrice. La acest rezultat ajunsese cugetarea europeană, cu Roger Bacon, în ultima parte a evului mediu, și aceasta este moștenirea pe care a primit-o Leonardo da Vinci. Intre alții *Tartaglia* (în Nova scienza) și *Stevinus* s'au ocupat mai deaproape de aceste științe, urmărind să reprezinte forțele, mișcarea și timpul prin linii geometrice, iar *Pacioli* utiliza cunoștințele algebrice pentru cercetarea proprietăților geometrice ale figurilor. Intenția lor era să poată reduce figurile complicate la figuri simple: cercul sau triunghiul, luate ca echivalent al celor mai complicate combinații de figuri, pe care le înlocuiau. Galileo dădea regulele de observat pentru a reduce figurile neregulate la figuri regulate. Pe vremea lui, astronomia era considerată ca o ramură a matematicilor, — și anume a geometriei cerului — și făcea abstracție de teoriile emise asupra

---

1) La Universitatea din București, filosofia este specializată ca o ramură a facultății de Filosofie și litere, încât nu știi bine dacă filosofia aparține literaturii sau literatura filosofiei.

In Franța filosofia nu apare în titulatura vreunei facultăți.

In schimb însă în Germania și literile și științele aparțin filosofiei ca specializări ale ei.

structurei fizice a cerului. Astronomia era geometrie mai mult decât aritmetică.

* * *

Dar, întrucât astronomia este doar o ramură a geometriei, şi dacă se urmăreşte reducerea ecuaţiilor algebrice prin metoda geometrică, ca şi cum n'ar fi decât probleme geometrice, această reducere trebue să fie posibilă şi în astronomie şi aceasta trebue să împărtăşească cu matematicile caracterul lor relativ. Şi atunci şi mişcările corpurilor cereşti trebue să fie relative, ca şi valorile matematice şi prin urmare este indiferent care este punctul de referinţă pentru tot sistemul spaţial. Or *Copernic* este primul astronom, care a tras din acest relativism consecinţele revoluţionare pe care le comportă,

Aplicat la mişcarea corpurilor din sistemul solar, principiul relativităţii a condus pe Copernic la descoperirea care i-a imortalizat numele. In adevăr, el a descoperit că dacă se ia soarele ca punct fix de referinţă, notaţiunea mişcărilor planetelor se face mult mai simplu, adică geometria cerului se simplifica, se armoniza considerabil, decât dacă se ia pământul ca punct fix de referinţă, cum îl lua sistemul lui Ptolomeu. El a adoptat ipoteza că pământul se mişcă, nu pentru că o considera ca adevărată, ci pentru că simplifica foarte mult sistemul ptolomeic şi obţinea astfel geometria cerului cea mai simplă şi cea mai armonioasă. Incolo, nu prezintă nici un avantaj asupra concepţiei ptolomeiană, deoarece aceasta, şi ea, putea să prevadă evenimentele astronomice şi să descrie exact poziţiile corpurilor şi mişcările lor. De aceea este de mirare că sistemul lui Copernic a fost acceptat, deşi contrazicea evidenţa simţurilor şi teoreticeşte era aproape de prisos, numai pentru avantajul că era mai simplu mai armonios. El a fost primit de matematicieni, deoarece era exact în vederile lor, fiindcă, de altfel, punctul de vedere al matemato-geometrismului platonician şi pitagorician, domina total spiritul timpului.

Teoria lui Copernic era o perfectă confirmare a concepţiei atunci curente, răspândită de *Cuzanus* şi *Bruno:* că universul este nesfârşita armonie, în care lucrurile au proporţii matematice; că cunoştinţa este măsură şi că numărul este primul model al lucrurilor în mintea creatorului. Universul astronomic este o armonie matematică. *Matematica lua astfel o poziţie intermediară între fizică şi metafizică.* Pentru Copernic era o certitudine că universul este făcut din numere şi că ceeace este matematic adevărat este real şi astronomiceşte adevărat. Pământul el însuşi este esenţial geometric, noua concepţie a universului nefiind decât o reducţiune matematică a complexului labirint geometric la un sistem simplu, armonios şi magnific.

Adorator al soarelui, ca adept al lui Tremigistul, *Kepler* s'a entuziasmat de concepția copernicianâ, care pune soarele, cum nu se putea mai nimerit, în mijlocul familiei planetelor, de unde luminează, din care cauză unii îl numesc lumina lumii, alții sufletul și alții guvernatorul lumii, Dumnezeul vizibil.

In mintea lui Kepler, soarele este Dumnezeu tatăl, sfera lui este Dumnezeu fiul, iar eterul, care intervine și prin care puterea soarelui este transmisă planetelor și le constrânge să se miște în orbitele lor, este Sfântul Duh. Sub impulsiunea acestui entusiasm, Kepler, studiind rezultatele observațiilor culese de Tycho-Brache, a descoperit cele trei legi ale mișcării planetelor. Pe lângă un bun matematic, cunoscător al naturii astronomice, Kepler era și un fervent credincios în divinitatea soarelui. Ca și Copernic, Kepler era ferm convins de uniformitatea mișcării pe temei de rațiuni religioase și estetice. Enunțarea celei de a treia legi a lui a rezultat dintr'o încercare laborioasă de a determina muzica sferelor, conform legilor precise și a exprimat-o în formă de note muzicale.

Kepler vede în *armonia matematică*, care este fondul faptelor observabile, *cauza acestora, rațiunea care le face să existe* cum există. Dumnezeu a creat lumea conform principiului numerilor perfecte, de aceea armonia matematică, în mintea creatorului, procură cauza pentru-ce numărul, masa și mișcarea orbitei sunt cum sunt și nu altfel. *Cauzalitatea este interpretată în termeni de simplicitate și armonie matematică.* Pentru Kepler ca și pentru Platon, pe care-l citează, *Dumnezeu geometrizează în armonii numerice și a creat mintea umană în așa fel încât să nu poate cunoaște decât cantitativ.*

La fel gândea și *Galileu*: „Cartea universului, zice el, este scrisă în limba matematică și simboalele sunt triunghiuri, cercuri și alte figuri geometrice, fără ajutorul cărora este imposibil să înțelegi o singură vorbă din cuprinsul ei". Cu alte cuvinte, Dumnezeu, prin cunoașterea sa, creatoarea naturii, cugetă lumea cu acea riguroasă necesitate matematică, pe care noi o atingem cu greu, numai prin demonstrații și rezoluții; Dumnezeu, fiind geometru în creațiunea sa, utilizează un sistem matematic. Ca și în Sfânta Scriptură, natura purcede deopotrivă din logosul divin... Dumnezeu nu ni se descoperă mai puțin admirabil în acțiunile naturii ca în poruncile sfintelor scripturi.

Cu *Galileu* pe lângă matematică și geometrie, se introduce și mișcarea și deci spațiul și timpul: lumea reală este o lume compusă din corpuri în mișcare, reductibile la matematică, adică din corpuri care se mișcă în spațiu și timp, mai scurt lumea reală este o lume compusă din mișcări matematic măsurabile în spațiu și timp, — timpul fiind el însuși ca un continuum matematic, măsurabil matematicește, ca și spațiul, ca și cum ar fi o dimensiune a spațiului. Din această

lume, omul este eliminat dela sine, căci măsura şi matematica nu i se pot aplica lui. Lumea *fizică începe a fi, pentru* Galileu, concepută ca o perfectă maşină, al cărui viitor poate fi prezis pe deplin de cel care are cunoştinţa şi controlul mişcărei ei prezente. Odată cu omul, se elimină din ştiinţă şi cauzalitatea finală. In locul omului apar atomii şi forţa şi raporturile lor matematice, care explică totul; iar în locul lui Dumnezeu, aşa cum îl concepea Aristotel, — Dumnezeu, cauză finală, — intervine Dumnezeu cauză eficientă, creatorul atomilor. In locul armonici şi simplicităţii matematicei, socotite drept cauză de către Kepler, Galileu introduce forţa care se manifestă în mişcări ale materiei exprimate matematic. Această cauzalitate eficientă înlocue cauzalitatea finală, care socotea pe om ca o parte determinantă a naturii şi ca o verigă între materie şi Dumnezeu, dar care este eliminat acum, deoarece el nu mai este decât un efect insignifiant şi un spectator fără interes în marele sistem matematic, care este substanţa universului. Pe Dumnezeu, Galileu îl păstrează numai ca creator al atomilor sau ca primă cauză eficientă şi-l consideră acum ca un prea mare inventator mecanic, a cărui putere face să apară atomii, cu tendinţa ca, cu trecere de vreme, cauzalitatea oricărui efect să fie căutată chiar în mişcarea atomilor mobili, mişcare socotită drept cauză secundară, cauza ultimă sau primară fiind concepută în termeni de forţă.

* * *

Se vede din cele expuse cum religia este temeiul ştiinţei, călăuza primilor ei paşi şi sprijinul ei cel mai bun; dar se vede, de asemeni, cum se naşte şi conflictul între religie şi ştiinţă, întrucât ştiinţa matematică şi mecanică elimină pe om şi finalitatea mai întâi, apoi tinde să elimine şi pe Dumnezeu, considerat cauză finală şi nu mai păstrează decât pe Dumnezeu creatorul, cauza eficientă, cu tendinţa ultimă de a-l elimina şi pe acesta. Când va fi fost eliminat cu totul, de către materialismul secol. al XVII-lea şi XVIII-lea, ştiinţa şi raţiunea şi-au săpat ele însile terenul de sub picioare, şi-au tăiat rădăcinile şi, devenite complect autonome, independente de religie, au pierdut siguranţa. Cu credinţa în Dumnezeu au pierdut încrederea în ele. Indoiala metodică a lui Descartes, scepticismul lui Hume şi criticismul lui Kant, cu negaţia metafizicii, sunt fructul matematicismului şi mecanismului materialist.

Şi în adevăr, dacă universul nu mai este opera unei divinităţi inteligente, ci produsul întâmplător al mecanismului orb al atomilor, lumea inteligibilă dispare şi devine neinteligibilă, inteligenţa umană n'are nici o siguranţă de valoarea şi veracitatea cunoştinţelor ei.

Scepticismul filosofic este produsul ateismului ştiinţific.

Descartes şi Newton au avut o desluşită intuiţie a acestei consecinţe şi au căutat să reacţioneze în contra ei. Metafizica lui Descartes este considerată de unii ca o încercare de apologetică, pentru că sistemul său nu găseşte un mai bun raţional garant decât pe Dumnezeu. Cum însă poartă pecetia păcatului original, care este geometrismul şi mecanismul său, sistemul lui este echivoc şi intrinsec contradictoriu, cum vom vedea că este cazul şi al filosofiei lui Newton, care, şi ea tinde să fie o teodicee şi o apologetică.

In adevăr, Descartes ca şi Galileu vede universul ca o forţă, reductibilă la calităţi pur geometrice; obiectele lui fiind mărimi extinse şi figuri în mişcare. Extensiunea şi mişcarea sunt calităţile ultime, comune tuturor lucrurilor. Rolul Dumnezeului cartesian a fost să pună în mişcare lucrurile extinse, la început, şi apoi să păstreze în univers aceeaşi cantitate de mişcări, ceeace constitue legea primă a mişcării. Deci legile matematice ale mişcării sunt stabilite de Dumnezeu şi eterna lor neschimbare el o deduce din perfecţiunea pe care i-o atribue. Ulterior, cartesienii au pus de acord cu el însuşi sistemul lui Descartes, eliminând pe Dumnezeu, deoarece atomii sunt dotaţi prin ei înşăşi cu mişcare proprie. Laplace a declarat că a găsit ipoteza lui Dumnezeu, absolut inutilă.

Babeş-Bolyai University Library Cluj

b) *Curentul ştiinţifico-religios.*

Mai exista însă un curent ştiinţific, alături şi altul decât acela al lui Descartes, şi care se desvoltă mai ales în Anglia de atunci şi de mai târziu. Acest curent păstra geometrismul şi mecanismul, nu-i acorda însă exclusivitate; lui îi aparţineau Henri More şi Barrow, apoi W. Gilbert şi Robert Boyle, părintele chimiei, şi îi aparţinea şi descoperitorul circulaţiei sângelui, Harvey. Aceştia completau deducţiunea matematică, geometrică şi mecanică cu experienţa şi cu altă formă de energie decât mecanica, reintroduceau în ştiinţă calităţile secundare, eliminate, şi cu ele pe om şi cauzalitatea finală.

Henry More, spirit prin excelenţă religios, simţea nevoia să depăşească dualismul cartesian. El afirmă că şi spiritul este extins, întindere, cu toate că celelalte caractere ale lui sunt diferite de ale materiei. Spiritul este uşor pătruns şi el însuşi capabil să pătrundă totul şi să comunice mişcări materiei; are absolută putere de contractare şi dilatare, care înseamnă că poate ocupa, după împrejurare, spaţii mai mari sau mai mici, ceeace a dus pe More la concepţia unei a patra dimensiune, devansând cu trei secole ştiinţa din timpul nostru. Aşa cum îl descrie More, spiritul naturii aminteşte ideia lui Platon, *anima mundi*, un principiu care pătrunde materia şi a cărui putere activă se exprimă în fenomenele fizice şi astronomice ale naturii, ceeace confirmă credinţa lui Kepler că planetele, inclusiv pă-

mântul, sunt dotate cu suflet. El consideră şi numeşte spiritul naturii *vicarul lui Dumnezeu* în administrarea materiei şi nemijlocitul agent plastic al lui, prin care-şi îndeplineşte voinţa în lumea materială, având să activeze totdeauna la fel, în împrejurările care sunt aceleaşi, ca şi un om cu minte clară şi judecată solidă, care dă totdeauna acelaşi verdict când împrejurările se repetă aceleaşi.

More atrage atenţia că dacă cauzele mecanice produc tipuri de mişcări ,care se supun legilor mişcării, mai sunt unele fenomene de gravitaţie, coesiune, magnetism, cari trădează alte forţe şi mişcări, nu de natură mecanică, fără care universul nu poate exista. Iar aceste forţe, dacă nu sunt de natură mecanică, trebue să fie de natură spirituală şi ceva rudă cu spiritul şi oferă o explicaţie mult mai potrivită gravitaţiei şi magnetismului, care nu sunt de loc de natură mecanică.

In fine More ajunge la concluzia că, pentru a păstra lui Dumnezeu un loc potrivit în noua terminologie metafizică a vremei, nu-i rămâne decât să declare că Dumnezeu se întinde în tot spaţiul şi peste tot timpul. Dumnezeu ca şi spaţiul este nelimitat în întindere, absolut diferit de materie, neavând nici un alt caracter corporal, şi stabileşte chiar o listă de douăzeci de atribute, care sunt comune şi spaţiului şi lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, spaţiul este Dumnezeu, întrucât este omniprezent, abstracţie făcând de celelalte caracteristice, care privesc viaţa şi puterea lui. Insă caracterul lui spiritual este esenţial. Spaţiul este divin.

* * *

Impărtăşind convingerile contemporanilor aci expuse, *Isaac Barrow* afirmă că orice demonstraţie presupune existenţa lui Dumnezeu. Este o impietate, zice el, să consideri spaţiul ca o realitate independentă de Dumnezeu, — dar el nu împărtăşeşte părerea lui More, — şi afirmă că a considera materia extinsă la infinit este contrar sfintelor scripturi. Admite însă validitatea apropierii religioase făcute de More, şi consideră spaţiul şi timpul ca existenţe absolute, nefiind altceva decât omniprezenţa şi durata eternă a lui Dumnezeu... „Dumnezeu poate creea lumi dincolo de lume, de aceea el se poate întinde dincolo de materie, şi tocmai acest suprabelşug al prezenţei şi puterii divine înseamnă spaţiul pentru noi".

Deasemeni, tocmai pentru că sunt privite în natura divină neschimbătoare, spaţiul şi timpul posedă acea claritate şi fixitate, care fac posibilă compararea cu exactitudine, prin concursul lor, a mărimilor şi mişcărilor date de simţuri. Graţie pietăţii lor religioase, More şi Barrow au avut intuiţia pericolului ce prezenta dualismul sumar al lui Descartes şi au urmărit s'o pue

la punct, pentru ca spațiul să nu mai pară independent de divinitate.

W. Gilbert, părintele magnetismului științific, a fost unul din căpeteniile curentului științific nemecanic. Pentru el, pământul este un imens magnet. El a stabilit că tăria și întinderea puterii unui magnet variază cu cantitatea masei, când este de o puritate uniformă și dintr'o anume mină. De la Gilbert au împrumutat Galileu și Kepler noțiunea și cuvântul de masă, pe care Newton îl va întrebuința în formula legii gravitației.

El interpretează animistic magnetismul, — forța magnetică este ceva însuflețit și imitează sufletul, pe care însă, când acesta este unit cu corpul, îl întrece în unele privințe. Căci, deși acesta este dotat cu rațiune, cu simțuri, bine echipat cu lumini și cunoștințe de la simțuri, nici unul sau foarte puține suflete execută, cum se cuvine și în dreptate, actele lor; pe când magnetul își expediază energia fără eroare, are un suflet care este forța sa magnetică. Toate obiectele sunt animate: stelele și pământul sunt guvernate de propriul lor suflet destinat, și de la care au impulsiunea conservării proprii. Efluviul magnetic apucă ca o mână corpurile atrase din jurul lui și le aduce spre el; el nu este corporal ci trebue să fie ceva spiritual, ca lumina, sau ca aburul, diferit de materie, fiind totuși putere de a mișca și pătrunzibil. Iată deci calități și forțe care nu sunt de loc ceva mecanic ci spiritual, incorporal, care execută voința divină, menținând la un loc osatura lumei, prin fenomenele de coesiune, magnetism și gravitație.

* * *

Robert Boyle era dominat de două convingeri foarte puternice și entusiaste: știința experimentală și religia. Influențat de-o potrivă de Barrow și de Descartes, pentru el noua filosofie este clădită pe îndoita temelie a rațiunii și a experienței, aceasta din urmă fiind de el pusă în practică mai recent. Care trebue să domine, rațiunea sau experiența? In ultima analiză zice el, criteriul adevărului este rațional. Experiența este numai o asistență a rațiunei, pentru că ea procură informații inteligenții, iar inteligența rămâne încă să judece și are dreptul să examineze și să utilizeze probele ce i se prezintă.

Când se urmărește controlul naturii, în interesul unor scopuri, se pot descoperi relațiile necesare între lucruri fără să urci până la vârf seria cauzelor.

Boyle acceptă în întregime metafizica matematică a lui Galileu și Descartes: natura, zice el, este matematiciană; principiile matematice și mecanice sunt alfabetul în care Dumnezeu a scris cartea lumii. Principiile matematice, ca și axiomele logice, trebue să fie adevărul ultim, superior chiar lui Dumnezeu, și independent de revelație; revelația, ea însăși, trebue să fie

interpretată aşa încât să nu contrazică acele principii, căci Dumnezeu, fiind omniscient şi autorul raţiunii noastre, nu poate fi presupus că ne obligă să credem lucruri care se contrazic.

In ce priveşte explicările teleologice, Boyle nu împărtăşeşte vederile lui Descartes şi Hobbles. El admite finalitatea cu oarecare restricţii şi explicaţia lucrurilor prin calităţile secundare, pe care Descartes şi Hobles le eliminaseră în favoarea cantitativului. Explicările calitative nu sunt, după el, fără de valoare şi se depreciaseră prea mult de noua filosofie. Pentru explicarea fenomenelor, nu este destul să le atribuim unei cauze generale eficiente, ci trebue arătat inteligibil modul particular cum produce această cauză generală efectul propus. Este greu să dai un răspuns mulţumitor fără să presupui un autor inteligent al lucrurilor.

Boyle a acceptat finalitatea ca un principiu metafizic valabil dar nu pentru a-l aplica şi în fizică. Moţiunea locală pare că este cea mai principală din cauzele secunde şi marele agent al oricărei transformări din natură. Celelalte cauze nu sunt decât cel mult condiţii *sine qua non*.

Pe cât Galileu şi Descartes se străduiau să elimine pe om din lumea matematică a naturii şi să facă locul şi importanţa lui, aci, cât mai neînsemnate, aceea a unui meschin apendice şi spectator neinteresant, pe atât Boyle se silea să afirme pozitiv poziţia de fapt a omului în cosmos şi demnitatea sa unică de copil al lui Dumnezeu. Căci o fiinţă, care câştigă cunoştinţele şi victoriile pe care le-a câştigat omul, trebue să fie, prin aceasta chiar, nu o creatură neînsemnată, ci mai curând remarcabilă.

Cât priveşte validitatea cunoştinţelor, Boyle a văzut dificultăţile, pe care le ridică filosofia cea nouă, căci este în adevăr imposibil să cunoşti lumea, care este inaccesibilă direct spiritului. Dacă spiritul este în întregime închis în creer, nu este desigur capabil decât de cunoştinţe obscure; câtă vreme sufletul rămâne zăvorît în întunecoasa închisoare a corpului, cu atât mai mare este valoarea ce trebue să recunoaştem creştinismului, pentru că, prin el, mijloacele noastre de cunoaştere sunt înălţate şi lărgite. Evanghelia, zice Boyle, conţine tot misterul mântuirii omului, şi filosofia mecanică urmăreşte să deducă toate fenomenele din materie şi din moţiunea locală. Dar ambele nu par a fi altceva decât epiciclele marelui şi universalului sistem al celor alcătuite de Dumnezeu şi nu sunt decât o parte a teoriei mai generale a lucrurilor, cunoscibile prin lumina naturii, perfecţionată prin informaţia scripturilor. Ca şi More, Boyle este de părere că Dumnezeu este oarecum nevoit ca mereu să împiedece universul de a se sparge în bucăţi. In definitiv, convingerea lui Boyle este că *universul în întregimea lui este explicabil nu prin mecanică ci numai prin religie.*

c) *Teismul științific al lui Isaac Newton.*

In filosofia sa naturală, *Newton* a făcut sinteza concepțiilor predecesorilor săi și le-a dus până la capătul extremei lor desvoltări. In concepția lui, materia care posedă caracteristicile matematice fundamentale este compusă, în ultima analiză, din particule tari și indestructibile, dotate cu ceeace se numește calități primare, singurele care se pot măsura. Ori ce schimbare în natură este produsul separării, asocierii și mișcării a acestor permanenți atomi. „Dumnezeu la început a format materia din particule, solide, masive, tari, impenetrabile și mobile, cu așa proporții și figuri, și cu astfel de proprietăți, încât să conducă la scopurile pentru care au fost create. Cât privește sufletul, care este identic cu mintea, acesta este închiuat în închisoarea corpului și nu are nici un contact imediat cu lumea din afară, fiind prezent într'un loc particular în creer, care se numește *sensorium*, la care nervii aduc mișcările primite de la obiectele externe și de la care mișcările primite de la obiectele externe sunt trimise mușchilor, de spiritele animale. Omul nu poate vedea lucrurile direct și cum sunt, singur Dumnezeu le poate vedea astfel.

Pentru Newton, ca de altfel pentru More și Barrow, spațiul și timpul nu erau numai simple entități implicate de metoda matematico-experimentală, ci aveau și însemnătate religioasă de cea mai mare importanță pentru el, pentru că înseamnă omniprezența și existența continuă a atotputernicului Dumnezeu. Spațiul este descris ca un *sensorium divin*, în care intelectul și voința lui Dumnezeu înțelege, cuprinde și călăuzește evenimentele lumii fizice. Spațiul absolut pentru Newton nu este numai prezența divină ci și scena infinită pentru cunoașterea și controlul divin. Dar Dumnezeu nu este numai omnistința ci și omnipotența. De acea este el creatorul prim al mișcării și capabil câte odată să dea impulsiune corpurilor înlăuntrul sensoriului lui nelimitat. Mișcarea este absolută și reală ca și spațiul și timpul, întrucât provine din energia divină. Astfel de importante noțiuni din știința lui matematică se trag din convingerile sale teologice. Mai târziu când concepția lui Newton a fost desbrăcată de latura ei religioasă, mașina lumii continuă mișcarea sa de ceasornic. Dar spațiul și timpul devin pure și fixe măsuri geometrice ale mișcării și masei. Pierderea divinității lor a complectat despiritualizarea naturii. Cât timp Dumnezeu era răspândit în spațiu și timp, mai persista ceva spiritual în spațiu și timp; Dumnezeu fiind înlăturat, toată spiritualitatea rămasă în lume este închiată în sensoriul împrăștiat al ființelor umane. In vremea noastră „relativitatea" spațiului și timpului au fost bine stabilite de către Einstein.

In concepția lui Newton, Dumnezeu nu era deslipit de realitatea lumii pe care știința căuta s'o cunoască, și în adevăr,

după el, orice pas făcut în filosofia naturii trebue să ne aducă mai aproape de cunoaşterea lui Dumnezeu; aceasta lărgeşte şi limitele filosofiei morale şi ne lămureşte asupra datoriilor ce le avem către Dumnezeu şi între noi unii către alţii. Deşi ştiinţa diferă de religie, fiecare fiind valabilă în domeniul ei, pentru Newton, domeniul ştiinţei, în ultima analiză, depinde de Dumnezeu şi ea duce mintea respectuoasă la o plină certitudine a realităţii sale şi la o mai rapidă ascultare a ordinelor ce dă. Se poate zice că, în multe privinţe, opera lui Newton, ca şi a lui Descartes, este o apologetică şi o adevărată teodicee.

Faptele a căror ultimă cauză Newton o atribue eterului, pare a fi privite ca o directă operaţie a lui Dumnezeu, cum este, de pildă, gravitaţia şi mişcările corpurilor prin impulsiunea dată de voinţă. În ce priveşte gravitaţia, sistemul solar n'a putut lua singur forma sa prezentă; ea poate pune în mişcare planetele, dar fără puterea divină nici odată nu le-ar fi putut face să se miste în cerc în jurul soarelui. Ca şi Boyle, Newton n'are intenţia să divorţeze realmente pe Dumnezeu de controlul naturii şi admite intervenţia lui asupra vastei maşini a universului, cum este cazul cu miracolele din scripturi, care fac evident contactul divin continuu cu domeniul afacerilor omeneşti.

Religiozitatea lui Newton ca şi supoziţiile lui estetico-ştiinţifice se opun unei astfel de vacanţe a lui Dumnezeu. De aceea el îi atribue două misiuni specifice în economia zilnică a cosmosului: 1) Dumnezeu trebue să prezerve activ stelele fixe pentru a nu se izbi între ele. De aceea le-a aşezat la mari distanţe unele de altele; 2) să intervie providenţial pentru a reforma sistemul lumii când mecanismul ei nu mai încape în îmbrăcămintea lui şi cere să fie ajustată. Unele neregularităţi în mersul planetelor, care se observă şi provin din diferite cauze, par a spori şi trebue să vie un timp în care lucrurile să fie restabilite la locul lor. Dumnezeu este ştiinţificeşte obligat să facă acest serviciu, pentru că este agentul puternic şi etern, care, fiind preştiutor, este capabil, prin voinţa lui, să mişte corpurile înlăuntrul nelimitatului şi uniformului său sensoriu şi prin urmare să formeze şi să reformeze diferitele părţi ale universului, cum suntem şi noi capabili să mişcăm părţile propriului nostru corp. Deci, Dumnezeu rămâne consemnat la rutina de a continua să menţie zilnica economie a universului într'un fel de *statu quo*.

Succesorii lui Newton, mai puţin pioşi decât el, au ridicat şi această misiune a lui Dumnezeu. Cu Laplace eliminarea elementelor providenţiale a fost completă, deoarece el a demonstrat stabilitatea inerentă a universului, arătând că toate neregularităţile lui sunt periodice şi supuse la legi eterne, care prevăd conservarea lor.

În acelaş timp, Hume a demonstrat că ideea unei cauze prime nu este aşa necesară raţiunii pe cât s'a zis; iar Kant

înlătură pe Dumnezeu din domeniul cunoștinței. Singura funcțiune care i-a mai rămas lui Dumnezeu de îndeplinit era simplul fapt ireductibil al inteligibilei ordine în lucruri.

Doctrina lui Newton este o foarte interesantă și istorește importantă punte de trecere între miraculosul providențial al filosofiei anterioare și tendința ulterioară de a identifica divinitatea cu purul fapt al ordinei raționale și armonioase. Dar ce religie se mai poate rezema pe o astfel de divinitate?

Câtă vreme existența lui Dumnezeu, căruia întreg domeniu al materiei era prezent și cunoscut intim, se putea menține idea, ca convingere necontestată, că sufletul uman, închis în obscura cameră a unui ventricul al creerului, poate câștiga cunoștințe valabile despre masa de materie externă călătorind orbește în spațiu avea rațiunea de a fi. Dar Dumnezeu concediat, cum poate inteligența să perceapă o lume inaccesibilă, în care nu există o inteligență controlatoare și responsabilă? N'a fost o întâmplare că Hume și Kant au isgonit pe Dumnezeu din filosofia metafizică și, în acelaș timp, printr'o critică sceptică, au distrus credința curentă în competența metafizică a rațiunii. Lumea lui Newton, fără Dumnezeu, va fi o lume în care este dubios că valoarea și certitudinea cunoștințelor, deaproape și decisiv limitate, mai pot exista. Locke a văzut bine acest lucru, când, în cartea IV-a Esseului său, numai piosul său teism l'a putut salva de primejdia scepticismului.

* * *

In psihologie, Hobbes, adaptând materialismul cartesian și explicând cauzal psihicul prin fiziologicul cerebral, reduce sufletul la suma sau sinteza unităților elementare corespunzătoare atomilor materiei, ceeace ar fi *a reduce sensațiile și combinația lor, la legile asociației*, modelând astfel psihologia după structura științelor mecano-fizice. Cu aceasta Hobbes a pus bazele psihologiei moderne. Locke urmează întocmai metoda lui Hobbes, însă mai explicit și mai amănunțit. Metoda aceasta constă în a reduce, prin analiză, și în psihologie ca și în fizică și chimie, orice lucru la părțile lui cele mai elementare, ale căror raporturi sunt stabilite în termeni de cauzalitate eficientă, care în psihologie, constă în asociația ideilor. De aci a eșit școala asociaționistă engleză care a dominat știința psihologiei moderne. Hume și școala sensualistă cu Condillac, de Holbach și Lametrie, au aplicat legile asociațiunii în psihologie și în filosofie, trăgând din ele toate consecințele pe care le comportau.

Mai târziu, în Anglia, J. St. Mill, Bain, Maudsley și, în Franța, Ribot au conceput și interpretat fenomenele psihice ca pe simple realități mecanice și au eliminat conștiința subiectivă, psihologică, reducând-o la ideea de epifenomen, a cărei realitate pur subiectivă nu este mai pozitivă de cât realitatea.

umbrei. Epifenomenul este ceva intermediar între umbră şi iluzie.

In ştiinţa biologiei, cel care a aplicat metoda materialistă, mecanistă a fost Lamarck şi lamarckianii: adaptarea vieţii la mediu prin ereditarea variaţiunilor câştigate din această adaptare, având a explica singură evoluţia formelor vieţii vegetale şi animale. Weismann însă a redus mult valoarea acestei teorii, contestând moştenirea calităţilor câştigate prin adaptare. Darwin a complectat pe Lamarck, adăogând principiul selecţiunii prin lupta pentru existenţă cu eliminarea celor mai slabi şi mai puţin adaptaţi la ambianţa mediului fizic. In fiziologie Claude Bernard a redus fenomenul vieţii la substratul ei material, procesele fizico-chimice care o explică, eliminând astfel cu totul vitalismul. Explicaţia organismului ca o asociaţie de celule ca şi descoperirea microbilor de către Pasteur complectează concepţia explicării fiziologice prin reducerea vieţei la părţile ei cele mai elementare.

Dacă însă cu Claude Bernard şi Pasteur, concepţia mecanisto-materialistă a părut că triumfă, găsim la aceşti doi mari savanţi şi primele elemente pe baza cărora concepţia mecanistă va putea fi răsturnată. Pasteur a demonstrat experimental că viaţa nu se poate reduce la materie, deoarece generaţia spontană este desminţită de experienţă. Iar Claude Bernard a lăsat să subsiste elementul metafizic, împrumutat dela Aristotel, *entelechia,* alături de procesele fizico-chimice, care constituesc baza materială a vieţii, subordonând celei dintâi pe aceasta din urmă, întrucât procesul embriogeniei nu se poate concepe şi explica decât prin această entelechie care dirijează înlănţuirea proceselor fiziologice ce au loc în timpul gestaţiei. Concepţia *neovitalistă* va lua ca punct de plecare aceste două derogări de la concepţia triumfătoare a mecanismului materialist, care vor servi spre a complecta adevărata ştiinţă a vieţii. Vom vedea cum ulterior această complectare a avut loc graţie evoluţiei emergente şi a finalismului reintrodus în ştiinţa biologiei de către Lloyd Morgan, Driesch, Cuenot, Vialaton, etc.

* * *

Care este acum concluzia acestei lungi, aride şi laborioase analize a începuturilor ştiinţei moderne? Iată cum am putea-o concretiza prin imagini sugestive şi mai puţin abstracte. Religia este mama ştiinţei. Ştiinţa a fost copila scumpă şi alintată a religiei care i-a trecut în laptele supt elementele doctrinei împrumutate de la Pitagora, de la Platon, Stoici şi Plotin, pe care ea le-a asimilat şi digerat în întregime. Dumnezeu a făcut lumea geometrizând şi a pus în mintea omului noţiunile elementare ale geometriei, aşa încât universul, fiind construit geometriceşte şi omului, având în mintea lui gata alfabetul for-

melor geometrice, nu i-a fost greu să-l descifreze şi să-l citească ca într'o carte. Religia a sprijinit, a ajutat şi a călăuzit mai departe primii paşi ai ştiinţei. Când a atins prima adolescenţă, cu Descartes şi Newton, ştiinţa a început a se emancipa, nu atât cu Newton cât cu Descartes. Apoi cu Hobbes, dar mai ales cu Hume şi Kant, emanciparea a luat aere de ingratitudine insolentă. Cu d'Holbach, Voltaire, Diderot şi Lametrie ştiinţa a atins culmea impertinenţii şi maltrata pe mama ei, religia. In acest timp religia părea a da semne de îmbătrânire, de slăbiciune, provenite în parte şi din loviturile primite din partea ştiinţei. Ştiinţa lovind în religie, mama ei, fără să prindă de veste, lovea şi în ea însăşi şi scepticismul care atinsese religia a atins-o şi pe ea; se descredita singură căutând să descrediteze religia. Ateismul a degenerat în scepticism ştiinţific, care la rându-i a agravat ateismul, în aşa fel încât urma ca religia căzând să atragă în căderea ei şi ştiinţa.

Atacurile contra religiei s'au resimţit în morală, cu care religia este indisolubil legată. In acelaş timp, technica, derivată din ştiinţă, a desvoltat egoismul, desvoltând mijloacele de satisfacţie a sensualităţii, a corupt şi dizolvat moravurile, a deslănţuit războaiele mondiale, în care şi ştiinţa şi technica şi religia şi civilizaţia, bazate pe ştiinţă, sunt pe punct de a se prăbuşi.

In tot cazul, ateismul a aşezat deasupra ştiinţei un mare şi obscur punct de întrebare. Şi rodul filosofic al acestui scepticism este empirismul şi pozitivismul strâmt şi miop, — cu negarea nu numai a religiei ci a oricărei metafizici — care au dominat ultima jumătate a veacului trecut.

* * *

Care este în această privinţă starea de lucruri de astăzi? Desigur prima adolescenţă a ştiinţei, dotată cu toate îndrăsnelile revoluţionare şi negative, a trecut. Azi ştiinţa a ajuns la oarecare maturitate şi, instruită de experienţa-i proprie, pare a-şi întoarce privirile spre religie, de data asta plină de atenţie, dacă nu de respect sau recunoştinţă. La unii savanţi şi filosofi această privire este chiar pioasă şi respectuoasă. In adevăr, îndrăsneaţa încredere juvenilă a ştiinţei în concepţia mecano-matematică a fost mult redusă. După cum avem să vedem, această concepţie nu mai triumfă exclusiv nici măcar în ştiinţele fizico-chimice şi astronomice. Din cele deja arătate, ea cu atât mai puţin poate fi valabilă şi folosi în biologie şi fiziologie; iar cât despre extinderea valabilităţii ei în psihologie şi în ştiinţele sociale şi morale, aplicarea ei a fost nu numai infructoasă ci chiar nefastă prin rătăcirile şi aberaţiile pe care le-a procurat şi prin consecinţele ei indirecte în criza morală prin care trece azi omenirea. Desminţirile pe care ştiinţa le-a

primit de la realitatea lucrurilor, mai de aproape şi mai profund analizate, au făcut-o mai puţin arogantă şi mai modestă. Sunt semne că ea tinde acum să se apropie de religia care i-a dat naştere, şi cum am zis, a nutrit-o cu substanţa ei şi i-a călăuzit primii paşi. Ştiinţa pare a manifesta acum intenţia ca să vie în ajutorul religiei slăbite, oferindu-i sprijinul şi punându-i la dispoziţie forţele şi experienţele ei, pentru a o întineri şi împuternici, ca astfel, plătind religiei o datorie de recunoştinţă, să-şi asigure ei înşişi baze mai solide, la consolidarea cărora religia ar putea contribui cu competinţă şi cu succes.

Creştinismul şi ştiinţa contimporană

a) *Curentul fizico-astronomic.*

Să analizăm acum, plecând de la acest punct de vedere, opera a câţiva savanţi şi filosofi contemporani.

Printre aceştia vom găsi iarăşi două curente, unul mai aproape de religie şi tinzând a se apropia şi mai mult de ea, aducând preţiosul concurs al rezultatelor meditaţiilor savanţilor care-l urmează.

Un altul care se menţine ireductibil pe poziţia negativă ostilă religiei, deşi opoziţia unora din savanţi este mai puţin exclusivistă de cât a altora. Printre cei din urmă se pot cita cele mai glorioase nume ale ştiinţelor pozitive contemporane. Ceeace caracterizează filosofia acestora este, cum foarte bine o spune B. Russel, că „omul de laborator a început a pierde încrederea şi credinţa în ştiinţă, tocmai când omul de pe stradă a început a nu mai crede decât în ştiinţă, pierzând aproape cu totul credinţa religioasă". Credinţa naivă fanatică în ştiinţă a lăsat loc unui adevărat scepticism, precum credinţa fanatică în Dumnezeu a lăsat loc scepticismului şi ateismului.

Savanţi ca Eddington, James Jeans, A. Compton, Milican, Lloyd Morgan, între alţii mulţi, par a urmări să umple cu credinţă religioasă golul lăsat în suflete de relativa lor neîncredere în ştiinţă şi să readucă pe Dumnezeu în credinţa oamenilor, pe care ştiinţa juvenilă, glorioasă şi emfatică, căutase să-l înlăture, şi să reîmpace ştiinţa cu religia, punând acum ştiinţa în serviciul religiei spre a o întineri şi împuternici în sufletul omenirii.

Pentru *Eddington*, ştiinţa fizică păstrează valoarea întreagă numai în domeniul fizicii clasice: conservarea energiei şi gravitaţia; însă aceste legi sunt de natură convenţională, necesară măsurării şi calculului corpurilor fizice, ca tot ce este geometrie şi matematică. O a doua parte a ştiinţei fizice este aceea care se referă la marile numere (grupurile) şi la legea probabilităţii şi în care nu se poate afirma sau nega cu exac-

titate nimic, ci se poate zice numai că este în favoarea unei prevederi o posibilitate enormă sau o enormă probabilitate. O a treia parte a fizicei este aceea a așa zisei cuantelor, după care chiar legea cauzalității, în care fizica credea și pe care se întemeea puternic, s'a găsit că nu are valabilitate în lumea microscopică a electronilor și protonilor și că aci determinismul lasă loc la ceiace Heisenberg a numit indeterminism. Este de remarcat că cel dintâi care a formulat acest scepticism și relativism radical a fost matematicianul francez Henri Poincaré, care, în această privință, este pentru aceste vremuri ceeace a fost Descartes pentru vremea lui.

Interpretând cea de a doua lege a termodinamicii, Eddington trage concluzia că universul a avut un început și va trebui să aibă un termen; universul nu este deci nelimitat cum se pretinde.

Dar universul nu este finit numai în timp, el este mărginit și în spațiu. „Volumul total al spațiului sferic, căci spațiul este sferic, este mărginit". Mărginit dar nelimitat, zice Eddington; nici odată nu ajungem cu el la o limită pentru că, din cauza proprietății reintrânde, nici odată nu putem fi decât la distanță limitată de la punctul nostru de plecare. Galaxiile sunt distribuite într'un spațiu închis de acest gen. Cum nu există limită, și nici un punct prin care să poți intra în spațiul închis sau ieși din el, suntem în prezența unui univers finit, însă închis în el însuși.

Or dacă universul are un început înseamnă că cineva i-a dat ființa și aceasta presupune un creator, o cauză primă și deci lasă loc unei intervenții divine, pe care știința o eliminase ca ne mai având nici-o rațiune. Acum, cu eliminarea ideii de infinitudine a universului, și cu compromiterea determinismului, care, și el, contribuise la isgonirea lui Dumnezeu din rostul lumii, urmează că Dumnezeu, cauza primă, și cauza cauzelor, poate fi din nou afirmat și reintrodus în filosofia științifică de viitor.

James Jeans revine la matematismul lui Platon, a lui Kepler, More, Barrow, însă fără să adopte mecanismul lui Galileu și Descartes.

Interpretarea naturii prin concepte matematice pure a obținut, zice el, cele mai strălucite rezultate, căci, deși în ceastă interpretare este destul de imperfectă, ea se potrivește mult mai bine cu natura obiectivă decât interpretarea mecanică și cea antropomorfică.

Jeans se orientează mai mult spre idealismul lui Berkelei și recunoaște lui Dumnezeu aceeași funcțiune pe care i-a atribuit-o și acesta; universul se poate socoti ca fiind decât de o gândire pură, gândirea unei ființe pe care o putem numi un gânditor matematic, și creațiunea ca un act de gândire. Natura obiectivă n'ar fi decât materializarea acestor gândiri.

Universul după James Jeans, începe a părea mai repede o mare cugetare de cât o imensă maşină. Mintea nu mai apare, zice el, ca o intrusă întâmplătoare în lumea materială şi începem a bănui că mai degrabă trebue s'o salutăm ca creatoare şi guvernatoare a acestei lumi. Şi această minte nu este, firește, ca a noastră, individuală, ci aceia în care atomii, din care lumea s'a născut, există ca gândiri.

Iată dar că şi omul ca minte şi Dumnezeu ca inteligență sunt reintroduşi acolo de unde fuseseră eliminaţi de concepţia mecanică a universului, compus din atomi dotaţi cu mişcare proprie care explică totul.

După părerea lui *Robert A. Milican*, care este o glorie a ştiinţei anglosaxone, (şi pe care am avut norocul să-l cunosc personal) responsabilitatea conflictului dintre ştiinţă şi religie este împărţită, pentru că ştiinţa este adesea aşa de rău reprezentată, de altfel ca şi religia, de oamenii, de mică viziune, care nu cunosc limitările ei, şi care, înţelegând prea imperfect ce rol îndeplineşte ea în viaţa oamenilor, pierd şi reduc toate valorile spirituale, exercitând prin aceasta o influenţă perturbătoare, esenţialmente imorală, asupra tinerimii. Milican priveşte *ştiinţa şi religia ca două surori, care cooperează cu succes pentru a conduce omenirea pe calea cea bună.* Ştiinţa fără religie se poate converti în maledicţiune pentru omenire, pe când, *ştiinţa dominată de religie, este cheia progresului şi a speranţei pentru viitor.* Formulând teoria evoluţiei, ştiinţa a prezentat minţii omeneşti cel mai sublim concept despre Dumnezeu, care se revelează în cursul vremii, în evoluţia pământului ca locuinţă pentru om, şi în seculara infuziune de viaţă în materia din care se compune, până ce culminează în om, în natura sa spirituală şi în facultăţile sale asemănătoare cu ale lui Dumnezeu.

Desigur, zice Milican, nu pot crede în conceptul divinităţii în care crede negrul african, şi tot aşa de sigur este că nici unul din marii savanţi teişti şi conducători religioşi moderni nu crede în Dumnezeul, care are atributele ce i le găseau Moise, Josua, etc. Insă orice om, care admite ignoranţa şi mărginirea inteligenţii lui, trebue să recunoască existenţa a ceva; o putere, o fiinţă în care şi prin care el însuşi trăeşte, există şi se mişcă.

In religie zice *H. A. Compton*, modul de expresiune al cugetării diferă de cel din ştiinţă, însă corespunderea dintre concluziunile lor este foarte strânsă. Departe de a fi în conflict cu ea, ştiinţa s'a convertit într'o aliată a religiei. *O mai bună cunoaştere a naturii ne duce la o mai bună cunoaştere a lui Dumnezeu.* Compton, de acord cu Northrop, vede în univers atom microscopic, adică concepe lumea ca o unitate organizată şi inteligentă, care călăuzeşte procesul său evolutiv către scopurile dorite. Teoria evoluţiei nu este decât o descriere a acestui proces. Este totuşi greu să înlături o inter-

pretare care vede, sub acest proces evolutiv, o putere inteligentă care-l cârmuește spre vre-un mare scop. El vede știința acceptând ipoteza unei inteligențe supreme, care operează prin mijlocirea proceselor naturale, ca unica metodă mulțumitoare pentru a explica lumea, în care ne găsim. Știința este deci, și pentru acești savanți, un fel de teodicee, așa cum o concepeau Newton și Descartes.

b) *Curentul bio-evoluționisto-emergent.*

Știința biologiei, cu unii din reprezentanții săi cei mai eminenți, între care Lloyd Morgan, Lecomte du Nouy, Cuenot, Charles Nicole, au ajuns la concluziuni asemănătoare cu ale savanților fizicieni și astronomii precedenți. *Lloyd Morgan* crede că există o finalitate divină (divine purpose), care este rațiunea fundamentală a mersului evoluției și, în special, a evoluției emergente, brusce. Proprietățile unei molecule sau ale unui cristal nu decurg din proprietățile elementelor care-l compun. Aceasta se aplică la organismele vii și mai ales la organismele care posedă inteligență. Inteligența noastră, zice el, este asociată cu organismul fizic, însă nu se poate deduce din proprietățile acestui organism, considerat ca un aranjament de atomi în spațiu. „Evoluția bruscă este în întregime o revelație și o manifestare a ceeace consider eu o finalitate divină". „Mulți dintre noi, și eu între ei, am ajuns la un concept de activitate, pe care-o recunoaștem ca o parcelă din finalitatea divină". *Lloyd Morgan* admite totuși că efectuarea acestui plan divin se face în totul conform legilor naturale fizico-chimice, însă el este o expresiune, o interpretare a proceselor fizico-chimice, precum interpretarea psihologiei este expresiunea proceselor fiziologiei care-i servesc de substrat.

Concepția lui Lloyd Morgan ca și finalismul savanților biologi francezi, deja indicați, se găsește, după cum am arătat, deja anunțată și oarecum confirmată de ceeace am văzut că rămâne ne-mecanic și ne-material în fiziologia lui Claude Bernard și în experiențele decisive ale lui Pasteur. Teoriile neovitaliste, devenite necesare, și desmințirea generației spontané sunt grave eșecuri ale mecanismului cartesian în știința biologiei.

* * *

Pe linia evoluției emergente (bruscă) s'a orientat și metafizica lui *Alexander*, al cărui punct de plecare este acel continuum *geometrico-matematic*, care am văzut că este spațiul-timp, în care timpul contează ca o dimensiune a spațiului. Iată care este structura construcției acestei metafizici.

Dualitatea spațiu-timp constitue integritatea universului,

fiind condiţia *sine qua non* a întregii existenţe; ea este tiparul, matricea tuturor mişcărilor; ea justifică, în calitate de realitate ultimă, constituindu-le şi conţinându-le, toate mişcările, ori care ar fi ele, ale realităţii actuale.

Pretutindeni unde apare forma unei fiinţe, spaţiotemporalitatea este depăşită. Spaţio-temporalitatea este o matrice omogenă, în care devenirea se găseşte redusă la cea mai simplă expresiune a ei. Principiul dinamic al oricărei schimbări, al oricărei variaţii calitative se cuprinde în ea, fără care Spaţiul-Timp n'ar avea nici o valoare explicativă. Diversitatea calitativă nu este decât o eflorescenţă ireductibilă a unor sinteze reale, care rămân independente de elementele lor. Péntru a suplea capacitatea metafizică a ipotezei spaţiu-timp, intervine un principiu irațional, care procură o explicaţie a mişcării în univers, acea încreţitură de Spaţiu-Timp, care caracterizează existenţa materiei. Acest principiu irațional este tocmai ceeace se numeşte *principiul emergenţii*, care determină apariţia datelor calitative brute, în anume puncte critice ale devenirii. Într'un cuvânt, pentru Alexander, universul este intrinsec spaţiotemporal continuu şi infinit, adică o matrice capabilă să conţie toate mişcările care se deslănţue în cursul desvoltării interne a naturii sub formă de sinteze calitative.

Dacă spaţiul timp este continuu şi infinit, principiul emergenţii, şi numai el singur, trebue să procure discontinuitatea din natură; aceasta face ca să fie redusă la un irațional orice specificare calitativă determinată. Materia este etapa decisivă şi prima pe care o trec mişcările pure în spaţiu-timp. Calităţile primare sunt modalităţile ei empirice. Calităţile secundare constitue o emergenţă nouă, o a doua etapă în sânul lumii materiale. In a treia etapă, în a treia emergenţă, unele constelaţii proprii de mişcări ale materiei produc fiinţele vii, prin aceea că, în sânul unor complexuri fizico-chimice, apar spontan funcţiuni cari constitue organismele. Intr'o a patra etapă, eflorescenţa calitativă a organismelor vii se transformă în conştiinţă, dând fiinţe conştiente, — constelaţie complexă şi supremă, eşită emergent din toate constelaţiile inferioare.

Avem deci, deja realizate, patru niveluri de existenţă: nivelul materiei cu calităţile ei primare; nivelul materiei cu calităţile secundare: culoare, sunet, căldură, etc., nivelul fiinţelor vii, şi în fine nivelul conştiinţei. Propriu zis sunt trei niveluri: materie, viaţă şi conştiinţă sau spirit.

Fiinţele conştiente, din ultimul nivel de existenţă realizat, proiectează înaintea lor o divinitate corespunzătoare cu expresiunea indeterminată a nivelului de existenţă imediat următor, care nu este încă realizat. Dumnezeu ar fi deci nivelul de existenţă, care ar urma imediat după nivelul de existenţă al oamenilor ca creaturi conştiente. Fiecare fiinţă, din fiecare nivel de existenţă, faţă de nivelul calitativ imediat superior pe care

nu-l poate realiza, are presentimentul în care noi recunoaștem în special la om sentimentul divinității. Astfel ființele vii proiectează înaintea lor o divinitate, a cărei realizare sunt ființele conștiente, după cum oamenii, ființe conștiente, proiectează înaintea lor o divinitate care este Dumnezeu, care dacă și când se va realiza, va fi Dumnezeu. Omul în acest caz este un Dumnezeu pentru un câine credincios, după cum, pentru Dumnezeu, omul ar fi ca un câine, dacă i-ar fi credincios. Presentimentul pe care-l are omul de Dumnezeu, îl are viața de conștiință și materia de viață, adică viața este o divinitate pentru materie și conștiința o divinitate pentru viață. Astfel Spațiul-Timp total, deși încă neisprăvit în interiorul lui, este un Dumnezeu, pe care un elan interior îl urmărește mereu și veșnic în căutarea divinității sale. Aceasta corespunde, pretutindeni pe unde este presimțită, unui infinit inactual, după chipul infinitului actual. Imanent prin realizările sale, Dumnezeu este transcendent prin divinitatea sa. Acest necunoscut de ordin superior, presimțit de fiecare nivel de existență, am putea să ni-l închipuim, nu știm unde, cum și când, ca un popor nenumărat de zei sau îngeri, adică de ființe, limitate ca ori și care altele, în care ar emerge o calitate de un ordin calitativ, altul decât conștient, și care ar presimți, la rândul lor mai departe, o divinitate alta. Infinit ca interior, și de asemeni și ca exterior, pentru că coincide cu spațiul-timp însuși, *Dumnezeu este deci infinitul infinitului*. Dumnezeu, cu alte cuvinte, nu este decât procesul evoluției cosmice interne a spațiului-timp, actual în mersul lui către divin.

In aceste afirmații se păstrează, parcă, un ecou din concepția lui H. More, care identifică pe Dumnezeu cu spațiul, și care descoperise 20 de atribute comune spațiului și lui Dumnezeu.

După Alexander, existența și destinul, mărginit al fiecărei ființe, constitue, în felul său, numai prin faptul desvoltării sale proprii, o colaborare cu divinitatea infinită și inactuală. In experiența, în sentimentul său religios, omul, ca și oricare nivel de existență, simte trebuința și anunțarea unei realizări viitoare. Poate că ziua aceea a și venit și noi o ignorăm. Și pe vre-o planetă carecare, neobservată, sau puțin cunoscută, deja a urmat ființelor conștiente niște zei — sau mai bine zis, niște îngeri al căror corp este făcut dintr'o anume combinație materială, organică și conștientă, și activitatea lor trăită este constituită din procese calitative diferite de ale noastre și de noi încă nebănuite. Totuși, actuală sau inactuală, Alexander crede că soarta divinității este să ia forma unei multiplicități de ființe finite. Sentimentul religios nu este deci decât acel sentiment specific, care constă în presimțirea unei ființe superioare, de care ai voi să te apropii și s'o interesezi, dacă se poate, la destinul tău. Acest sentiment unii îl simt mai viu;

alţii sunt refractari ca şi cum ar fi loviţi de o surzenie în ce priveşte divinul şi religia.

Am expus cât se poate de scurt şi cuprinzător structura acestei grandioase construcţii metafizice, cu care gândirea noastră personală, deja de mult formulată, coincide în mai multe puncte esenţiale — ceeace constitue pentru noi o fericită şi prea măgulitoare confirmare, — pentru ca să arătăm cum cugetarea filosofico-ştiinţifică din ultimii ani readuce şi reintroduce în explicarea lumii religia, pe Dumnezeu, pe om şi conştiinţa lui, — noţiuni pe care filosofia matematică a mecano-geometrismului materialist ajunge să le reducă la zero şi chiar să le expulzeze din interpretarea filosofică ştiinţifică a lumii.

Am fi putut să facem această dovadă cu metafizica lui Bergson, tot atât de magnifică dar mai accesibilă şi mai impresionantă, dar am preferat sistemul lui Alexander, raţionalist şi intelectualist, pentru că el combate geometrismul mecanico-materialist cu propriile arme ale acestuia; pe când Bergson, ca şi W. James, utilizează intuiţia şi sunt iraţionali şi anti-intelectualişti. Ceeace ar fi fost poate suspect pentru raţionalismul ştiinţific.

* * *

BCU Cluj / Central University Library Cluj

A. N. Whitehead, este, ca şi Russel, un eminent savant matematician, a cărei cugetare religioasă este cea mai elocventă desmințire şi ca un remediu la raţionalismul materialist al acestuia. Lumea modernă a pierdut pe Dumnezeu şi-l caută, zice Whitehead. Adevărul este că Russel a pierdut pe Dumnezeu şi Whitehead l-a căutat şi l-a găsit. El l-a definit astfel: *Dumnezeu nu este concret ,dar este temelia realităţii concrete. Nu se poate da raţiunea naturii lui Dumnezeu, pentrucă această natură este baza raţionalităţii.* Dacă există un conflict între ştiinţă şi religie, aceasta înseamnă că există adevăruri mai largi şi perspective mai frumoase, în cadrul cărora *se va putea găsi împăcarea unei religii mai profunde cu o ştiinţă mai subtilă, mai adâncă.* „Una se interesează despre condiţiile generale, care se observă că guvernează fenomenele fizice; cealaltă este întreagă confundată în contemplaţia valorilor morale şi estetice: *deoparte legea gravitaţiei, de alta frumuseţea sfinţeniei.* Principiile religiei pot fi eterne dar expresiunea lor cere o desvoltare neîncetată. Această evoluţie este mai întâi de toate o liberare a proprielor ei idei de noţiunile întâmplătoare, a căror origine se găseşte în imaginea lumii concepută în epocele anterioare. Dacă religia este o expresiune pură a adevărului, această modificare va pune în lumină, cu cea mai mare precizione, punctele ei esenţiale. Religia este, zice Whitehead, viziunea a ceva care este dincolo, dedesubtul şi înlăuntrul valului de lucruri imediate; viziunea a ceva real dar încă nerealizat; a unei posibilităţi îndepărtate, dar cât mai apropiată de actua-

litate; a ceva care dă înțeles la tot ce este trecător, dar nu se lasă să fie înțeles; a ceva care este idealul ultim dar fără nici o speranță de al cuceri. *Puterea lui Dumnezeu este efectul adorației pe care o poate inspira.* Față de religie, știința este, după părerea lui W., ca un sistem organizat. În multe privințe, ea ține loc de teologie, căci răspunde obișnuitelor chestiuni ale acesteia. Ea a sugerat o cosmologie, ceeace este tot una cu a sugera o religie. Nu este adevărat că Dumnezeu este în toate privințele nemărginit; el este ceva definit și, prin aceea chiar, ceva sfârșit și desăvârșit. *Dumnezeu nu este lumea ci evaluarea lumii.*

Aceasta fiind teodiceea și apologetica lui Whitehead, nu mai puțin importantă este explicarea rolului pe care el îl atribue religiei în geneza științei experimentale moderne. În această privință, Whitehead afirmă, — în perfectă cunoștință de cauză, în calitatea sa de logician și matematician —, că nu putem avea o știință vie decât pe baza unei convingeri instinctive și generalizate a existenței ordinei lucrurilor, și în special — a unei ordine în natură, adică pe baza raționalității naturii. Când, cu Hume și dela el încoace, această convingere a încetat, W., observă că s'a ajuns la concluzia că știința este imposibilă sau relațiile pe care ea le stabilește sunt numai arbitrare, adică nejustificate de nimic intrinsec. În acest caz, inducțiunea științifică n'are nici un fundament.

De unde vine această convingere, această încredere în ordinea naturală a lumii? W. observă că atât în antichitate, cu oarecari excepții, cât și în evul mediu, în China și în Indii, această credință nu există și nici știința experimentală și inducțiunea, așa cum le-a formulat Bacon.

Aceasta nu înseamnă deloc că oamenii din Evul Mediu, Chinezii, Indienii sau Elenii și Romanii ar fi posedat o capacitate intelectuală mai mică pentru cercetările științifice. Totuși aceste cercetări erau reduse, infructuoase, cu toate că o civilizație destul de înaintată le-ar fi putut favoriza. Dece ritmul acestor cercetări și al progreselor științelor s'a accelerat atât de mult începând din secolul XVI și XVII? Or, observă W. explicarea „secretul acestui ritm este în contribuția Evului Mediu la mișcarea științifică modernă: adică credința, dominantă atunci, că orice fenomen particular poate să fie raportat, în mod precis, la un fenomen antecedent și poate să fie generalizat și servi de exemplu pentru a ilustra principii generale. Această credință provenea însă dela concepția medievală, care stăruia asupra ideii raționalității lui Dumnezeu, căruia i se atribuia energia personală a lui Iehova și raționalitatea unui filosof grec, a *logosului*. Fiecare detaliu era controlat și ordonat: cercetările asupra naturii nu puteau decât să justifice încrederea în raționalitatea ei. Această încredere devenise ca și instinctivă; ea era urma, adânc săpată în spiritul european, a dominației logicii

şi teologiei scolatice. De aci obiceiul a rămas de a cercela faptul exact şi de a se opri asupra-i cu fermitate. Galileu, zice W.., datoreşte lui Aristotel mai mult decât i se pare: raţiunea sa lucidă şi spiritul analitic. Într'un cuvânt: credinţa în posibilitatea ştiinţei, născută înaintea desvoltărei teoriei ştiinţei moderne, este o derivată inconştientă a teologiei medievale. „Cu alte cuvinte, la baza principiului logic stă credinţa că natura este raţională, că există o ordine raţională în natură, pentru că ea este opera lui Dumnezeu, şi deci de câte ori se operează o inducţiune, o generalizare a unui raport cauzal dintre două fapte de atâtea ori se mărturiseşte indirect un act de credinţă în Dumnezeu şi în opera lui.

Ca să mai aducem şi un alt argument în favoarea tezei lui W. — dacă mai este nevoie — observăm că, pentru omul pios, nimic nu se întâmplă în univers decât cu ştirea şi după voinţa lui Dumnezeu, că nimic nu poate fi care să nu fie opera lui voită şi ştiută. Or, această credinţă afirmă principiul cauzalităţii universale, pe care religia l-a înrădăcinat adânc în spiritul omenirii creştine, şi ştiinţa nu a făcut decât să-l adopte şi să-l aplice fenomenelor naturii, zicând că nu este efect fără cauză şi nimic nu se poate face din nimic.

Vere scire per causas scire; a face ştiinţa este a căuta cauza lucrurilor. Textele evanghelice sunt pline de expresiune care nu sunt decât traducerea acestui adevăr în termeni de credinţă religioasă.

Primul punct de plecare al civilizaţiei europene moderne se găseşte în sec. VI şi are trei isvoare fundamentale: 1) sdrobirea Goţilor de către Belizar, 2) codificaţia dreptului roman de Justinian, 3) arta şi ştiinţa concentrate şi păstrate de atunci în Bizanţ. In Italia avem, în acel secol, doi oameni de prim plan, care au pus bazele viitorului european; papa Grigorie cel Mare şi Sf. Benedict. Aceştia au contribuit la reconstrucţia Europei cu elemente care conţineau garanţia că această reconstrucţie realizată va produce o mentalitate ştiinţifică mai efectivă decât aceea a lumii vechi care era ultra raţionalistă. Grigorie şi Benedict erau oameni practici, realişti, care dau importanţă lucrurilor concrete. Datorim, zice W., lui Sf. Benedict faptul că mănăstirile deveniseră focare de agricultură îndemânatecă şi, în acelaş timp, de sfinţi, de artişti şi de eruditi. Alianţa ştiinţei şi tecnologiei, în care conştiinţa este pusă în contact cu realităţile, datoreşte foarte mult benedictinilor. Cu naturalismul, care a făcut erupţie la finele Evului Mediu, la Sf. Francisc şi Roger Bacon, care sunt aproape contemporani, şi-a făcut intrarea în spiritul european ultimul element al genezei ştiinţei moderne, care nu fu altceva decât deşteptarea interesului pentru obiectele şi fenomenele naturii, considerate în ele, şi pentru ele însele. De aci va porni activitatea artistică, paralelă cu cea ştiinţifică, însă cari, în Italia, şi-a găsit în Da Vinci şi Cuzanus şi mai

târziu în Galileu, primii exponenți. Astfel s'au născut cele două metode: observarea faptelor și experimentul, de-o parte și rațiunea cu inducția și deducția, de alta.

In adevăr, credința în ordinea rațională a universului nu se poate justifica prin nici o generalizare inductivă, căci ea este la temelia ori-cărei generalizări inductive. Ea provine dintr'o credință mai profundă: credința că universul este un sistem armonios logic și rațional, pentru că este opera inteligenții divine.

Trebuia stăruit asupra genezei religioase a științei, pentru că trebuia făcută evidentă, chiar pentru mințile cele mai refractare și opace, pentru a pune odată punct la ceeace s'a considerat ca un conflict între știință și religie.

Pentru aceasta nu putem să neglijăm contribuția lui *C. Dawson* care dealtfel desvoltă punctul de vedere al lui Whitehead, deja expus. După dânsul impulsiunea dată științei de creștinism pleacă dela Augustin, pentru care ordinea spirituală nu era un principiu metafizic static, ci o forță dinamică, manifestată în societate. Procesul care se găsește la baza lumii prezente este un proces de creațiune spirituală, *activitatea seminală și embrionară* a unei vieți noi. „Principiul activ, în acest proces, este spiritul sfânt, care se manifestă exterior prin ordinea sacramentală a Bisericii și, interior, în suflet, prin acțiunea voinței spirituale". Voința omului (zice Augustin citat de Dawson) este unealta pe care Dumnezeu o utilizează, pentru a crea o lume nouă și astfel, adaogă Dawson, pe când în Orient creștinismul tindea către un misticism speculativ, incorporat într'un sistem ritual, o mistagogie în sensul tecnic, în Occident, sub influența lui Augustin, el devine o forță dinamică din dublul punct de vedere moral și social. Papa Grigorie cel Mare și călugării benedictini, care transformară tradiția pur ascetică a călugărilor din pustiu într'o instituție socială disciplinată în serviciul bisericii, sunt adevărații îndrumători ai lumii occidentale moderne. Saint-Gall și Fulda erau mari centre de viață culturală și economică. In secolul următor, avem viața lui Sf. Bernard, care ne arată cum idealul cel mai strict al ascetismului monastic nu era incompatibil cu activitatea socială, îmbrățișând toate aspectele vieții internaționale ale creștinătății. Noua orientare și-a găsit însă o expresiune și mai complectă în ordinele cerșetoare ale Franciscanilor și Dominicanilor, apăruți în Sec. XIII. La ei ideea de a servi s'a substituit complect tendinței de a se îndepărta de lume. Frații predicatori nu mai sunt supuși uniformității rigide a vieții în chilii; ei sunt liberi să meargă ori unde pentru a face orice reclamă în interesul Bisericii. Idealul lui Francisc de Assisi este de a retrăi viața lui Isus în cursul vieții zilnice. Nu mai este nici o deosebire între credință și vieață, între spiritual și material, pentru că aceste două lumi s'au contopit în realitatea vie a

experienţii practice. Atitudinea franciscană înseamnă o mare întorsătură în istoria religioasă a occidentului şi importanţa acestei schimbări nu se mărgineşte numai în domeniul religiei. Ea a influenţat puternic desvoltarea culturii europene. Arta italiană din Sec. XIII şi XIV, care anunţa deja Renaşterea şi mişcarea socială a comunelor, cu începuturile democraţiei liberale, de cooperaţie şi fraternitate, se datoreşte acestei noi orientări religioase.

In adevăr, de aci înainte, atenţia şi interesul fură întoarse dela interior spre exterior. Naturalismul ca şi anti-raţionalismul Renaşterii de aci au pornit. Arta şi cugetarea italiană şi-au luat de-aci avântul lor: sentimentul naturii şi atenţia, pe care marii artişti, ca Leonardo, au îndreptat-o asupra fenomenelor, nu a întârziat de a se transforma în spirit de observaţie şi în ştiinţă experimentală. Acest naturalism a putut fi, în acelaşi timp, o reacţiune în contra raţionalismului prea exclusiv al Scolasticii.

Fapt cert este deci, după cum rezultă din toate acestea, că, în preziua Renaşterii, raţionalismul abstract al scolasticii s'a încrucişat, în spiritul vremei, cu naturalismul iraţional şi concret al faptelor, şi a procurat minţilor cele două condiţiuni esenţiale ale apariţiei ştiinţei moderne: 1) raţionalitatea, climatul raţional şi deducţia şi 2) experienţa, observaţia faptelor concrete. Din interferenţa raţiunei cu experienţa a eşit metoda experimentală, care este adevărata, marea inovaţie în ştiinţă a lumii moderne, şi care face covârşitoarea ei superioritate asupra ştiinţei lumii vechi.

Marea sinteză intelectuală a secolului XII a fost adesea privită ca un triumf al dogmatismului teologic. In realitate ea a fost afirmaţia drepturilor raţiunii umane şi originea ştiinţei europene. Cum bine a zis Harnack, scolastica nu este altceva decât cugetarea ştiinţifică, şi partea ei slabă, în ordinea ştiinţei naturale, a fost pur şi simplu datorită faptului că i-a lipsit un stoc suficient de observaţii, pe care să se sprijine. Naturalismul iraţional al Renaşterii i-a procurat acest stoc. Leonardo da Vinci, Copernic, Kepler, Tycho-Brache şi Galileu sunt primii beneficiari ai încrucişării raţionalismului scolastic cu naturalismul iraţional al Renaşterii.

Dealtfel, zice Dawson, deja Sf. Thomas d'Aquin, care a descoperit şi a asimilat pe Aristotel, se rupsese de la idealismul oriental şi reintroducea deja pe om în ordinea naturii".

Iată deci, că tot aşa cum, în chiar ştiinţa experimentală contemporană, care tinde să nege religia, găsim, ca la Lloyd Morgan, Claude Bernard şi Pasteur, elementele unei ştiinţe mai largi, care va isprăvi prin a reabilita religia, pe care un Russel şi Huxley, azi, o defăimează ca altă dată d'Holbach, Voltaire, Diderot; tot aşa, zic, în teologia secolului al XVI, găsim germenii ştiinţelor naturale, pe care inchiziţia de atunci tindea s'o desfiinţeze în persoana lui Bruno şi Galileu. Religia de azi cere o

știință nouă și mai largă, pentru ca, cu ajutorul ei, să se poată ea însăși întinderi și împuternici, pentru ca, la rându-i, să dea științei o nouă atmosferă favorabilă unui nou avânt.

Este adevărat că revenirea la religie s'a putut prezenta uneori ca o reacțiune la unele insuficiențe ale științei și, în urma răsturnării unora din adevărurile științei, așa încât creșterea credinței în religie pare a nu fi decât consecința descreșterii credinței în știință. Dacă dogmele științei, preconizate de Bruno, și formulate de Galileu, nu erau destul de fondate, atunci cei care i-au condamnat și biserica au avut dreptate.

Această justificare a religiei prin neîncrederea în știință este primejdioasă, căci, după cum scepticismul religios a isprăvit, după cum am văzut, din cauza consecințelor ce deslănțue din punct de vedere moral, prin a atinge chiar încrederea în știință; la rândul ei, neîncrederea în știință va fini prin a ruina nu numai știința, ci și religia. Deasemeni prea multă încredere în știință aduce inevitabil o descreștere a credinței religioase, după cum credința religioasă prea puternică întunecă și scade credința în știință. Un just echilibru este condiția optimă și pentru religie și pentru știință. Credința în Dumnezeu trebue să fie în funcțiune de credința în știință și vice versa.

Dacă am presupune că credința creștină în Dumnezeu este o superstiție, produs al inculturii, și nu conține nimic adevărat, cum o socotesc unii naturaliști pozitiviști, dar nepozitivi, este să admitem că omenirea, prin reprezentanții ei cei mai culți, a trăit două mii de ani într'o astfel de eroare superstițioasă, ce temei mai putem pune noi pe știința de azi, care poate fi tot o eroare, în care trăim, cum am trăit în eroarea creștină? Credința în religie este o temelie pentru știință. Soarta științei este legată de a religiei.

Credința în știință a fost formulată definitiv de Pascal — care a formulat și rațiunile credinței în Dumnezeu —, când a zis: *l'humanité este comme un homme qui apprend toujours et ne meurt jamais*, ceeace echivalează cu a afirma că știința este infinită, în felul cum este și omenirea, de unde rezultă că, din acumularea fără limită a științei, se obține, la limită, omnișțiința, asimptot al științei omenești.

Or omnișțiința este unul din atributele de seamă ale lui Dumnezeu și a crede în omnișțiință este a crede în Dumnezeu. Omul ceresc al ipotezei noastre poseda o relativă omnișțiință, aceea a comunității din care s'a desprins, pe care omenirea, posteritatea sa pământeană, a moștenit-o ca o virtualitate, ca o latență. Experiența ei terestră nu face decât să trezească omnișțiința, prin progresele nelimitate ale științei sale efective.

TECHNICA ŞTIINŢIFICĂ ŞI CREŞTINISMUL.

Tema pe care aceste cercetări o urmăresc este de a vedea dacă misiunea religiei este în fond, cum presupunem noi, să realizeze divinul în lume, adică să reconstitue, pe pământ, pe excursionistul ceresc, descins pe planeta aceasta şi din care se trage omenirea. Am văzut în capitolul precedent că ştiinţa este produsul religiunii creştine. Mulţumită ştiinţei şi deci indirect religiei, putem zice că omul este pe cale să cucerească o relativă omniştiinţă, după cum, tot mulţumită religiei creştine, care a fixat legile permanente ale celei mai nobile morale, omenirea va putea să atingă perfecţiunea morală. Ştiinţa teoretică dă naştere tehnicii ştiinţifice, tot aşa cum religia a produs ştiinţa. Iar graţie tehnicei ştiinţifice, omenirea năzueşte să stăpânească materia, obţinând astfel un fel de omnipotenţă quasi divină. Perfecţiunea morală, care dealtfel nu poate fi realizată fără realizarea omniştiinţei şi omnipotenţei, ar da oamenilor fericirea de care sunt însetaţi; iar fericirea nu este nimic dacă nu este eternă, vecinică. Iată deci o perspectivă destul de sericoasă pentru ca omenirea să poată realiza aevea o aproximativă divinitate pe pământ.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Aici nu ne putem permite decât o ochire foarte sumară asupra transformării ştiinţei în technica contimporană. Realitatea ei este practica vieţii noastre zilnice şi toţi o cunoaştem pentru că trăim cu ea şi din ea.

Pentru ca technica mecanică să-şi ia avânt, cele dintâi progrese ştiinţifice trebuiau să fie obţinute în mecanică şi în ştiinţele geometro-mecanice. Or tocmai în aceste ştiinţe s'au ilustrat Galileu, Descartes, Pascal, Newton, Napier şi Leibniz. Utilizarea în mare a forţelor naturii în industrie: căderi de apă, forţa aburului, nu era posibilă până ce matimaticele, mecanica şi fizica nu fuseseră constituite, pentru ca să permită calculele necesare şi cunoaşterea legilor şi proprietăţilor fizice ale corpurilor din natură, spre a le putea manipula cu destulă siguranţă şi uşurinţă. Puterea de expansiune a aburului, cunoscută deja din vechime, a fost redescoperită şi efectiv pusă în evidenţă de Denis Papin, însă nu i se dete o întrebuinţare practică decât de James Watt.

Stephenson, desvoltând invenţia lui Watt, creă locomotiva şi o utiliză la transport. Insă perfecţionarea şi generalizarea locomotivei şi locomobilei n'ar fi fost cu putinţă fără contribuţia lui Boyle, Mariotte şi Gay-Lussac, care au descoperit legile expansiunii gazelor, şi fără cercetările lui Black asupra naturii căldurii şi ale lui Fulton, care a aplicat forţa aburului la navigaţie.

Aceste aplicaţiuni ale forţei aburilor fură mai târziu obiectul studiilor lui Carnot, care va formula principiile termo-

dinamicii. In acest timp, maşina cu aburi începu a fi întrebuinţată şi în industrie, înlocuind cu folos forţa hidraulică, ceeace făcu posibile formidabile progrese în producţia industrială. In scurtă vreme întrebuinţarea maşinei cu aburi, generalizată în uzine şi fabrici, schimba vertiginos şi radical condiţiile şi aspectul popoarelor, în Europa şi în America.

In acelaş timp, însă, studiul electricităţii era urmărit cu mult interes şi a făcut progrese uimitoare.

Magnetismul şi electricitatea, cunoscute rudimentar de cei vechi, sugerau şi prefigurau magia şi chiar erau realizări magice. In zilele noastre, magnetismul şi electricitatea au luat o aşa desvoltare că au realizat aproape în întregime pretenţiile magiei propriu-zise. Acţiunea la distanţă, pe care numai cuvântul omului puteau s'o execute asupra oamenilor, este azi o experienţă curentă, graţie electricităţii. Ea duce astăzi cuvintele oamenilor la distanţe fantastice şi, în economia domestică ca şi în uzine, îndeplineşte realmente şi prompt rolul lui Aladin. Ea îşi exercită influenţa la mari distanţe nu numai asupra oàmenilor, ci mai ales asupra lucrurilor şi va face desigur din omenire stăpâna universului. Electricitatea îndeplineşte promisiunea lui Dumnezeu către Adam, care-l instituia stăpân peste creaţiune.

Nu vom cita decât pe cei mai cunoscuţi dintre fizicieni, cărora le datorăm studiul electricităţii, invenţiile şi aplicaţiile lor technice. Astfel de descoperiri datorăm lui Franklin, Cavendish, Volta, Galvani, Humpry-Dawy, Oersted, apoi lui Ampère, Faraday, Edison, etc.. Pe baza legilor descoperite de aceşti mari savanţi, savanţi technicieni, ca Morse în America, Cooke şi Wheatstowe în Anglia, au inventat telegrafia; Edison lumina electrică, Graham Bell telefonul. Dinamul şi motorul electric n'au întârziat să-şi facă apariţia, şi ele au înlocuit cu mare avantaj maşina cu aburi. Graţie lor s'a putut utiliza forţa hidraulică a marilor căderi de apă, transformând-o în energie electrică. Aceasta a putut fi transportată la mari distanţe şi a determinat o mare revolutie în industrie, schimbând cu totul structura regimului producţiei industriale.

A urmat în curând descoperirea telegrafiei fără fir, radiofonia, etc., care se datoresc teoriilor lui Clark, Maxwell şi Branly, verificate experimental de către Hertz şi utilizate practic cel dintâi de către Marconi.

Ştiinţa promite, pentru viitor, utilizarea luminii şi căldurii soarelui, forţa fluxului şi refluxului, a electricităţii din aer, a gravităţei, etc.. Se întrevede depe acuma utilizarea unui motor care să-şi procure, direct din atmosferă ambiantă, energia necesară în orice cantitate, pentru ca să scape cu totul de orice servitudine către un isvor de energie îndepărtat. Pentru aviaţie, aceasta ar fi idealul şi omul s'ar libera de fatalitatea terestră putându-se astfel extra-spaţializa.

Tot atât de mari, dacă nu şi mai mari, au fost aplicaţiile tehnice ale ştiinţei chimice în industrie, de când Lavoisier a introdus balanţa în studiul fenomenelor chimice. Şi aici progresele s'au înmulţit, mai ales de când experienţele chimice au fost combinate cu ale electricienilor, când electricitatea a fost utilizată în laboratoriile de chimie. De aci a eşit una din cele mai hotărîtoare invenţii: industria sintetică a nitrogenului, a metalurgiei chimice, — marea industrie a alcaloizilor, aceea a gudronului din care se fabrică materiile colorante. Însă cea mai formidabilă invenţie chimică a fost aceea a explozivilor, care a fost, pentru mineri şi pentru marile lucrări de artă, o binefacere cerească. Ori ce explozie de acestea, care poate muta şi dărîma din loc munţii, putem zice că este un efect al credinţei în Dumnezeu„ care tocmai s'a zis că poate muta munţii, după cum am zis, că orice inducţiune ştiinţifică este un act de profesie de credinţă în Dumnezeu, dacă este adevărat că ideea unei ordine raţionale, în lume, care se găseşte la fundamentul ştiinţei, este operă divină.

Intrebuinţate în technica războiului, explozibelele sunt cel mai mare flagel pentru omenire din cauza satanicii lor forţe de distrugere. Şi în adevăr explozibelele sunt cea mai perfectă realizare a satanismului, a cărei tradiţională misiune este distrugerea, veşnica distrugere a tot ce există, întocmai ca şi a explozibelelor în războiu.

Şi ca şi cum aceste explozibile, deja cunoscute, n'ar fi îndeajuns pentru misiunea lor satanică de a distruge, se pare că ni se pregăteşte ceva cu mult mai grozav şi anume utilizarea faimoasei energii intra-atomice. Şi în adevăr, există în constituţia atomică al corpurilor un rezervoriu de energie intra-atomică, care până acum a fost inaccesibilă şi inutilizabilă. Însă, în timpul din urmă, pare a se fi reuşit desagregarea structurei nucleare a atomilor de uraniu, care, din toate elementele chimice, este cel care se sparge mai uşor. Vestita energie intra-atomică, cea pe care fizicianii de ieri disperaseră de a o putea libera, pare că se găseşte acum la dispoziţia noastră, scrie un cronicar în *Journal de Geneve*, (5 Febr. 1941).

„Această descoperire sensaţională procură omului acumulaţii gigantice de energie cu atât mai inepuizabile cu cât zăcămintele de uraniu sunt şi mai abundente ca cele de petrol". Şi d-l Alph. Bernard adaogă: „un simplu exemplu va face să înţelegem puterea explozibilă a uraniului. Pe când în Elveţia toate căderile de apă produceau în 1939, o energie de opt miliarde de kilovaţi-ore, o sută de kilograme de uraniu pot degaja o energie cu mult superioară într'o fracţie de secundă. Se poate bănui din aceasta efectele destructive ale unei astfel de explozii. In acest moment, continuă cronicarul citat, trei grupe de laboratoare: în Anglia, Germania şi Statele-Unite se ocupe înfrigurate să puie la punct, adică să industrializeze uraniumul şi să

fabrice cu el o mașină ucigătoare. Bomba de uranium ar rade un oraș întreg dintr'o lovitură, ar volatiliza un lac, ar prăbuși munții în fundul văilor și ar transforma aspectul unei țări într'un peisagiu lunar găurit de imense cratere".

Din fericire, până la această dată (Martie 1943) această calamitate nu s'a realizat.

Dacă însă un asemenea eveniment s'ar realiza, acest războiu sau un altul ca el în viitor ar închide ciclul evoluției omenești pe pământ și Istoria și timpul ar căpăta un termen. Căci un război, ca cel în care ne găsim, utilizând o astfel de armă, ar face ca pământul să se prăbușească îngropând în ruinele lui pe oameni și toate realizările lor[1]). Acest război ar fi nu numai totalitarist și total, dar și cu adevărat și ultimul război, care ar pune punct destinelor omenirii pe pământ.

Iată o perspectivă care s'ar impune ca o fatalitate, dacă religia și morala de azi nu vor realiza progrese care să le ridice la nivelul celor făcute de știință, pentru a deveni o religie, nu fictivă, ci efectivă, și activă, inspirând o morală activă și efectivă, nu pasivă și fictivă, ca cea de azi, care, și ea, să fi realizat progrese la nivelul progreselor științifice de azi. Altfel se va termina brusc și violent ciclul evoluției omenești care a avut ca punct de plecare religia și magia.

Nu ne îndoim însă că technica științifică ne va costrânge, atât prin speranțele ce ne oferă cât și prin amenințările ce ne rezervă, să concepem cât mai neîntârziat o religie mântuitoare, și să realizăm, cu concursul ei și pe baza ei, perfecțiunea morală, care nu va diferi de cea anunțată acum două mii de ani în *Predica de pe munte*. Am ezitat două mii de ani s'o practicăm; technica științifică, prin ororile ce poate deslănțui, va pune un termen acestei ezitări milenare. Și atunci se va deschide omenirei o perspectivă care justifică cele mai seducătoare promisiuni și speranțe. Technica științifică va realiza aevea tot ce prefigura simbolic magia în actele ei iluzorii. Grație technicei științifice, lumea organică și inorganică va putea procura omului posibilități nemărginite pentru a satisface, în limitele regulelor moralei creștine, dorințele lui de putere și setea lui de fericire, — căci, să fie bine înțeles, o repetăm și o vom repeta, că numai pe bazele moralei creștine, care constitue perfecțiunea, se poate ajunge la fericire. Forțele organice și inorganice, toate forțele naturii, aceea a explozibelelor cunoscute, a altora cunoscute și încă neutilizate, cum este energia intramoleculară a uraniului și altele încă necunoscute, vor putea multiplica și intensifica la infinit forța omului, puterea lui.

Grație acestor rezervoare de energie, azi, deja, puterile

1) Renouvier a emis ipoteza că lumea pământească a fost deja victima unei astfel de catastrofe și de aceea ea nu este și nu a fost așa cum oamenii doresc să fi fost și să fie.

omului s'au multiplicat considerabil. In Statele Unite, fiecare om dispune deja de câteva zeci de mii de kilowaţi de energie electrică; este ca şi cum pentru fiecare american ar munci, zi şi noapte, câteva zeci de mii de sclavi spre a-i satisface unele trebuinţe de confort. Se pare că forţa totală a maşinilor din Statele Unite este de un milion de miliarde de cai putere. Şi sunt unii americani, miliardarii bine înţeles, pentru care lucrează miliarde de cai putere. Nimic nu se opune ca technica ştiinţifică să poată lărgi la infinit stăpânirea lor asupra lumii, pentru ca s'o poată după dorinţele lor pune în mişcare şi conduce, aşa cum pun în mişcare şi conduc propriul lor corp şi organele lui.

Iată cum, graţie ştiinţei şi technicei ştiinţifice, şi deci indirect creştinismului, omul a ajuns să dea dorinţelor sale forţă legislativă, idee care am văzut ce profund scandalizează pe un savant ca Russel. Această forţă nelimitată, de care a ajuns să dispună omul, este desigur aceea pe care a produs-o credinţa după cum s'a zis: „de aveţi credinţă cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia: Mută-te de aci dincolo şi se va muta şi nimic nu va fi vouă cu neputinţă". Căci această forţă este produsul credinţei care a declanşat şi nutrit ştiinţa şi technica, forţă incompresibilă, comprimată în credinţă, — fiica speranţei şi indirect a dorinţei, care am văzut că este mama religiei şi a magiei şi bunica ştiinţei moderne şi a technicei ştiinţifice.

Ştiinţa şi technica reprezintă, în definitiv, utilizarea forţelor naturii la realizarea dorinţelor omeneşti de putere şi fericire. Rămâne să vedem care este contribuţia omului şi în special a comunităţilor omeneşti la creşterea puterii şi perfecţiunii naturii umane, singurele căi pe care se poate înlătura catastrofele şi ajunge la fericirea de care omenirea este însetată.

Cu alte cuvinte, pentru a asigura fericirea omului, religia a dat naştere ştiinţei şi technicei, care sunt una din sursele omnipotenţei dorite, i-a acordat un element esenţial al fericirii şi al perfecţiunii lui. Mai este o altă sursă de putere şi în acelaşi timp mijloc de perfecţiune, dar pe aceasta o cercetăm în paginile capitolului ce urmează.

Cap. V.

CREDINŢA RELIGIOASĂ ŞI COMUNITATEA *(Ecclesia)*.

Forţele naturii nu sunt singurele de care poate dispune omul pentru a-şi creşte şi înmulţi puterile lui proprii asupra universului, spre a-şi satisface dorinţa de omnipotenţă şi de fericire care îi este congenitală. Societatea, comunitatea oamenilor este, pentru orice om, un alt nelimitat isvor de putere. Mai ales la început, omul poate şi mai uşor utiliza puterile

oamenilor, semenii lui, decât forțele naturii pe care le ignorează. În adevăr, ceeace nu poate realiza unul, pot face mai mulți la un loc. Colaborarea, cooperarea cu ceilalți poate crește și înmulți forțele fiecăruia din ei. Această creștere, este firește în raport cu numărul celor ce cooperează, adică este în principiu nelimitată. Dar nu numai puterea propriu zisă poate spori prin cooperație, ci și știința și cunoștințele practice; căci știința și meșteșugurile mai multora, adunându-se, prin comunicarea fiecăruia a ceeace știe, este, la fiecare, suma cunoștințelor tuturor. Știința propriu zisă nu-și face apariția decât în sânul unei societăți superior organizată și este fructul unei cooperări întinse și sistematice.

Comunitatea, Socialul și Divinul.

Nu numai știința, ci chiar credința religioasă am văzut că nu este posibilă decât în comunitate, deoarece *credința nu este decât o speranță devenită colectivă*. Credința unei persoane izolate nu este decât o simplă speranță precară. Când este împărtășită de mai mulți, sau transmisă la mai mulți și primită de ei, speranța se consolidează, devine încredere și se transformă în credință și, apoi organizată, în religie.

Dealtminteri, comunitatea omenească nu există și nu poate dura decât pe baza încrederii reciproce; ea este un act de credință între membri cari o compun. Că această credință este de natură religioasă o dovedește etimologia cuvântului religie, care vine dela verbul *religo*, acțiunea de a lega, de a face legătură între oameni, adică între indivizi, membrii ai comunității. În general, colectivitățile omenești se alcătuesc în jurul unui templu și o credință comună într'o divinitate îi apropie și ține reuniți. Cimentul vieții colective este, mai ales la începutul societăților, de origine și de natură religioasă. Ca și știința și magia, societatea umană are la fundamentul ei religia și în cea mai mare parte este o creațiune a religiei. Credința în Dumnezeu coincide cu credința în comunitatea oamenilor, și, pentru sociologi ca și pentru teologi, Dumnezeu se identifică cu viața comunității. Dumnezeu și societatea par a fi același lucru, căci sunt deopotrivă realității imateriale și transcend deopotrivă viața individuală a oamenilor. Ba ce este mai mult, Dumnezeu nu este pentru triburile primitive decât sufletul divinizat al strămoșilor și șefilor acestor triburi, și sociologii identifică socialul cu divinul.

Pentru sociologii din școala lui Durkheim, Dumnezeu este reprezentarea simbolică a societății și prima noțiune de Dumnezeu este totemul, care simbolizează și divinul și socialul.

După unii sociologi există, între Dumnezeu și omul pios, așa cum acesta îl concepe, exact aceleași raporturi ca între

colectivitate şi membrii ei, aşa cum sociologii le-au descoperit şi formulat. După cum Sf. Iacob se întreabă *Quid habes quod non accepistis*, tot astfel, pentru sociologi, omul deţine tot ce este şi tot ce are de la comunitatea căreia aparţine şi îi datoreşte acesteia respect şi supunere, cum datoreşte omul pios lui Dumnezeu. Societatea transcende pe oameni, membrii ei, şi cu toate acestea ea este totalitatea lor şi este deci imanentă lor; şi tot aşa Dumnezeu transcende natura individuală a credincioşilor şi este imanent lor, căci duhul lui se află în ei. Dumnezeu transcende pe om în trei feluri: 1) întrucât divinu este socialul; 2) întrucât divinul este localizat în subconştient, de unde prin revelaţie face erupţie în conştiinţa clară şi 3) întrucât divinul este supra-terestru.

Dumnezeu nu este, după Simmel, decât condensarea raporturilor morale dintre om şi comunitate, expresiunea lor transfigurată. Dumnezeu este expresia unităţii, a legăturilor care unesc pe membrii comunităţii, de aci monoteismul.

Iar după Guyau, legătura dintre om şi societate este concepută *ex analogia societatis humanae*. Chiar cultul, zice el, nu este decât imitaţia comerţului imaginar al oamenilor cu şefii lor, însă deja mai complicat. Dumnezeu este conceput după modelul regilor absoluţi, care acordă favoruri după capriciile lor. Pentru Bossuet, Ludovic XIV era ca şi un zeu deşi nu nemuritor, căci gloria lui era nemuritoare. Guyau şi Bossuet au perfectă dreptate, când ne gândim că de obicei zeii sunt sufletele strămoşilor, ale eroilor şi şefilor glorioşi de popoare. Pentru Hegel, statul este încarnarea divinului.

Teologia însăşi se întâlneşte cu sociologii în concepţia ei despre raporturile dintre comunitate cu Dumnezeu şi cu oamenii. Astfel după teologi, Biserica este corpul mistic al lui Cristos. Ea este comunitatea organizată a credincioşilor şi Cristos este capul ei mistic, adică simbolic. Cu o mică diferenţă de nuanţă, sociologii şi teologii spun unul şi acelaş adevăr. Comunitatea este, după sociologi, cooperaţie şi solidaritate, socialitate; iar apostolul zice acelaşi lucru: *Deus caritas est*. Caritatea nu este decât societatea sublimată, solidaritatea dusă la limită, *asimptotul* societăţii.

Pentru teologul bine-cunoscut, Bremer, ca şi pentru sociologul Simmel, legătura dintre om şi comunitate este aceeaşi cu legătura dintre oameni între ei, adică credinţa; credinţa este transformarea unui om într'un mădular al corpului lui Cristos. „Dumnezeu, zice acest teolog, a întrebuinţat cu noi o stratagemă: *nu ni se revelează decât în aşa fel ca să nu-l găsim decât în fratele şi aproapele nostru şi îndărătul lui; aşa fel încât să rămânem legaţi de el. „Dumnezeu nu vrea să mă ataşez la el altfel decât ataşându-mă în acelaşi timp la fraţii mei"*.

* * *

Care este explicația, secretul, acestei stări de lucruri, a acestor legături între Dumnezeu și comunitate, de oparte, și între oameni de alta?

Trebue să notăm că, după cum am mai spus-o, ceeace singularizează pe om, față de restul viețuitoarelor de pe pământ, este infinitul dorințelor lui și disproporția abisală dintre aceste dorințe și mijloacele și posibilitățile de care dispune. Toate animalele sunt dotate cu trebuințe restrânse și moderate și în acelaș timp dispun de instincte și organe suficiente pentru îndestularea trebuințelor lor; unele din ele sunt mai bine înarmate, au instincte și organe superioare celor omenești în lupta lor pentru viață. Numai omul este cu atât mai dezarmat cu cât este mai pretențios. Cum se explică această singularizare? Cunoaștem ipoteza biblică din primul paragraf al *Facerii*. Dar după cum am spus, ea este prea infantilă ca s'o primim altfel decât ca o prezentare metaforică, simbolică a adevărului asupra originei omului.

Noi am conceput ipoteza că oamenii se trag diutr'un strămoș, care ar fi descins pe pământ, venind dintr'o altă planetă, pe care locuitorii ei și-o amenajaseră în condiții cu mult superioare celor de pe pământ, din zilele noastre, ei înșiși fiind dotați cu facultăți, cu cunoștințe și cu mijloace incomparabil superioare alor noastre, grație cărora desigur cunoșteau o perfecțiune personală, morală, estetică și socială pe care noi n'o putem avea. S'a întâmplat atunci, cu acel pelerin ceresc, tatăl oamenilor, ceeace s'ar întâmpla cu un Robinson Crusoë, cu un om civilizat, rătăcit și pierdut în fundul Africei, în mijlocul unui trib primitiv, sălbatec și fără posibilitate de a-l părăsi. Intreaga armătură de cultură și civilizație lipsindu-i, standardul lui mintal și de viață ar cădea la nivelul tribului în care trebue să trăiască. Situația lui a fost exact a lui Adam isgonit din Paradis. Izolat pe pământ, pelerinul ceresc a lăsat urmași, cari degenerând n'au putut păstra decât rudimente de credință, de cunoștințe și activități practice, extrem de simple și reduse. Aceștia, prin ereditatea lor, simțeau toate dorințele și posedau toate facultățile strămoșului lor, însă în stare latentă, ca simple posibilități. In adevăr viziunea paradisului, a lui Dumnezeu, a păcatului originar și isgonirea din paradis, sunt ca o amintire, devenită legendă, a Pelerinului ceresc, a descinderei pe pământ, din patria cerească, care nu se poate concepe decât ca sancțiunea păcatului unei neascultări, ne mai păstrând descendenții omului ceresc decât o inteligență latentă *scientes bonum et malum*.

Textul biblic, ca orice legendă, a transfigurat evenimentul, adică l-a romanțat, complicându-l cu legenda creațiunei pământului iș a tuturor ființelor de pe fața lui, și aceasta după regulele constante ale genezii legendelor. Autorul legendei, reducând inteligența la cunoașterea binelui și răului, pare că ar fi cunoscut teoria lui Platon, care pune binele în vârful valorilor și expli-

cărilor sale filosofice şi geneza virtuţii în cunoştinţă şi ştiinţă.

Pentru ca aceste posibilităţi şi facultăţi, ce deţin dela originea lor, însă latente, adormite, să se trezească şi să se manifesteze, trebuia ca oamenii să se înmulţească cât mai repede, pentrucă numai prin înmulţirea lor se putea realiza o cooperare între ei, graţie căreea dorinţele puteau începe a fi satisfăcute prin redeşteptarea şi manifestarea activă a facultăţilor lor, între care, în primul rând, inteligenţa, raţiunea.

De aci cuvântul de ordine biblic: *creşteţi şi vă înmulţiţi ca nisipul mării.*

Dorinţele oamenilor sunt deci în strânsă corelaţie cu socialitatea, cu viaţa colectivă şi cu o comunitate cât se poate mai vastă, pentru că cu cât va fi mai vastă cu atât va răspunde mai mult dorinţelor lor. De aceea, pe când la animale societatea este foarte redusă, afară de unele specii de insecte, societatea umană tinde dincolo de orice limitare atinsă. S'ar părea că, întrucât oamenii sunt diferenţiale infinitesimale a unui germen uman iniţial, ai cărui cromosomos s'au divizat în miliarde de miliarde de diferenţiale, este firesc ca aceste diferenţiale să tindă a se întregi, fiind oarecum complimentare, spre a forma toate un tot. Este adevărat că, în parte, ele tind să se segregheze, să se atragă; există însă, în natura omului, ceva care anulează această tendinţă spontană, liberă, care dă naştere unei repulsiuni şi opoziţii, ce nu poate fi învinsă decât prin forţa brutală.

Comunitate şi Voinţă de putere.

Conform structurii sale sufleteşti moştenite, omul caută fericirea pierdută de strămoşul său ceresc. Realizarea ei cere ca omul să dispună de o putere nelimitată; de aci dorinţa lui de putere nelimitată, *wille zur Macht,* idealul formulat de Nietzche. Individul uman este, în fond, aşa cum l-a descris Max Stirner: ceva unic şi inefabil, un zeu în miniatură, dar un zeu care nu recunoaşte nimic deasupra interesului şi voinţei lui, care vrea să fie totul şi contra tuturor: prototipul ideal al criminalului, care are în comun cu zeii că se pune în afară şi pe deasupra de orice lege şi convenţie.

Pentru a fi fericit, el trebue să fie puternic; aceste pretenţii le ţine de la ereditatea lui supra-terestră. Dar aceste două pretenţii constituie egoismul cel mai tenace şi exigent: omul vrea să fie fericit şi omnipotent ca Dumnezeu, fără eforturi penibile de muncă, nu în sudoarea frunţii, adică aşa cum trăia strămoşul său ceresc în cer. Din acest egoism divin decurge *bellum omnium contra omnes,* şi acel *homo Homini lupus.* Cain mai puternic omoară pe fratele său Abel spre a dispune, fără muncă, de agoniseala lui, cu care putea să-şi crească posibilităţile de care dorea să dispună. Fiecare om, dorind totul pentru el, nu înţelege să sacrifice sau să servească altora, dar fiecare ar dori să

fie servit de alții. Efortul muncii brute, pentru el dar mai ales pentru alții, era penibil ca și cum ai impune unui intelectual munca manuală pentru care nu are nici o pregătire. În patria cerească, desigur, munca în sudoarea frunții pentru a trăi nu exista.

Munca este un blestem, este o calamitate de evitat, ca orice calamitate. Este un blestem tocmai pentru că nu există în patria cerească. Necesitatea ei pe pământ este o sancțiune a unei greșeli, a unui păcat. Munca voluntară fiind imposibilă, nu rămâne decât realizarea unei munci forțate, prin forța brutală, prin luptă. În luptă, cel mai puternic, biruind pe cei mai slabi, în loc să-i omoare îi reduce în sclavie, le impune un efort penibil, cu care greu se pot obișnui, și realizează astfel munca forțată și menținută cu forța. În chipul acesta s'au format primele comunități organizate, sub comanda și la ordinele unui șef, care, în regulă generală, trebuia să fie cel mai puternic fiziceşte sau cel mai inteligent și, de cele mai multe ori, acela care era și puternic și inteligent. Cum însă apetitul de putere al șefilor de comunități este nelimitat, și cu cât este mai satisfăcut, cu atât este mai nesățios — orice satisfacție nu-l potolește și nu-l micșorează ci-l atâță și-l intensifică — comunitatea oamenilor tinde să crească în raport cu creșterea voinței de putere, adică nelimitat.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Comunitățile omenești, popoare și cetăți, venind în contact, au intrat în conflict și luptele lor s'au terminat cu anexări și subjugări de cetăți și popoare, care au făcut că cooperarea oamenilor s'a extins forțat; cei puternici devenind și mai puternici prin supunerea celor învinși, cari creșteau cu puterile lor puterea învingătorului. Aceștia se descărcau pe aceia de orice muncă grea sau penibilă, și acesta este faptul fundamentul care stă la baza procesului istoriei universale. Prin războaiele interminente, care umple toate paginile istorici tuturor popoacelor, s'a stabilit cu forța cooperația unei omeniri din ce în ce mai largi, adică a unui crescând număr de comunități, cooperând comercial între ele.

Prin lupta și forța brutală, repulsiunea muncii încordată și disciplinată și egoismele exclusive, și care se excludeau, au fost sfărîmate sau micșorate, în așa măsură, încât s'a putut instala între oameni o cooperație semivoluntară. În locul robiei, în raporturile dintre oameni, a apărut șerbia, apoi salariatul. Aceasta însă alături și între războaie, în timpul unei acalmii, în intervalul dintre două războaie, în sfârșit în epocile mai mult sau mai puțin prelungite de pace, cum a fost *Pax romana*, în epoca liniștită după războaiele lui Napoleon etc..

Paralel cu această evoluție a raporturilor dintre oameni, au apărut și au evoluat religia și morala, a căror evoluție a fost în funcție de evoluția raporturilor dintre oameni și popoare.

Pe măsură ce micile comunități se lărgeau, prin forță și

cuceririle unora în dauna altora, solidaritatea şi cooperaţia între oameni se lărgeau şi puterile şi ştiinţa fiecărui membru al comunităţii creşteau în aceeaşi măsură — în principiu cel puţin — dar mai în special puterile şi ştiinţa şefilor comunităţilor crescute creşteau efectiv. Divinitatea comunităţii era sufletul divinizat al unui strămoş sau şef defunct de trib sau de cetate.

Întrucât divinul este socialul, iar şefii de triburi, de cetate şi împăraţii sunt reprezentanţii şi oarecum încarnarea comunităţii, pe care o conduc şi o reprezintă, deţinând în mâinile lor, pentru a le dirija, suma forţelor membrilor comunităţii, şeful ei este firește o divinitate şi sufletul lui devine de drept zeul comunităţii. Aceasta s'a verificat evident cu Cesarii. Puterile şi ştiinţa divinităţii creşteau pe măsură ce creşteau puterile şi ştiinţa şefului comunităţii, însă ale aceleia în raport geometric, dar imaginar şi fictiv, în mintea credincioşului; pe când ale şefului actual în viaţă, adică ale comunităţii, în raport aritmetic însă efectiv. Cu alte cuvinte, cu extensiunea comunităţilor omeneşti, creşteau şi se măreau şi atribuţiile divinităţilor lor. Şi cum erau mai multe comunităţi, existau tot atâtea divinităţi. Când însă procesul istorico-social a dat unităţi din ce în ce mai mari, prin anexiuni de comunităţi conştiente, cu zei proprii, în religie a apărut tendinţa sincretismului, adică, în cuprinsul aceleaşi comunităţi, lărgite prin anexarea mai multora, zeii au circulat şi au coexistat toţi, sau unii din ei, în fiecare parte componentă anexată. De aci a rezultat politeismul.

Când însă, graţie unui imens egoism, unei formidabile sete de putere, a unui Alexandru, Cezar, sau Napoleon procesul social istoric a reuşit să înglobeze, într'o comunitate unică, toate comunităţile unei vaste regiuni izolate, cum a fost, mai întâi efemerul imperiu elenic al lui Macedon, apoi imperiul de mai multe ori secular de sub dominaţia Romei, în religie a apărut o tendinţă corespunzătoare. Unul din numeroşii zei a început a pretinde la supremaţie şi, într'o luptă surdă între zei, în fundul conştiinţelor, Jupiter capitolinul a căpătat întâietate. Procesul de centralizare administrativă şi de unificare a popoarelor imperiului roman, s'a tradus, în religie, prin unificarea zeităţilor, prin condensarea substanţei şi atributelor lor într'un singur zeu, Dumnezeu, suveran absolut, unic, monoteist, corespunzător absolutei suveranităţi a Cezarilor. O nouă luptă s'a dat atunci în conştiinţe, între Jupiter capitolinul, Cezar şi Iehova al Evreilor. Acesta din urmă a sfârşit prin a obţine victoria totală, prin mijlocirea lui Iisus Christos, care, în cele din urmă, s'a confundat cu Iehova, ca cea de a doua ipoteză a acestuia.

Rezboaiele, cooperația forțată și dreptul.

Procesul istorico-social s'a înfăptuit prin războaie brutale, alternând cu scurte intervaluri de pace, și prin schimburi comerciale în aceste intervale de pace. Divinitatea, care oglindește în trăsăturile ei acest proces istorico-social, precum apa unui râu oglindește malurile ei, poartă în caracterul și atributele ei marca procesului social corespunzător ei în timp, și al cărui produs văzurăm că este.

Să luăm de exemplu pe Iehova din timpul lui Moise, contemporan al marilor cuceriri din Asia orientală, în care se clădeau și se năruiau imperii prin războaie, care distrugeau brutal milioane de vieți sau erau duse în robie. Concepția judaică de Dumnezeu era aceea a unui monarh absolut, crud, răsbunător, neîndurat și cu poporul lui, când îi nesocotea poruncile, dar mai ales cu alte popoare închinătoare la alți zei. Pentru acestea n'avea decât voința de a le extermina. Avem deci noțiunea de Dumnezeul monarh absolut, Dumnezeu împărat.

Morala lui Iehova era legea talionului: *ochi pentru ochi, dinte pentru dinte*, iar dreptul pozitiv se cuprindea în câteva porunci, care sunt axiomele dreptului de totdeauna: să nu ucizi, să nu furi, să nu minți, etc. In aceste porunci sunt enunțate condițiile esențiale ale oricărei societăți, și fără de care nu poate exista o comunitate și viața colectivă este impracticabilă. Aceste porunci se aplicau numai în limitele aceluiaș popor; dincolo de aceste limite era permis și chiar o datorie *să ucizi, să minți, să furi.*

Cu aceste porunci primele prescripțiuni ale dreptului pozitiv, care asigura viața și ordinea socială, constituesc ceeace numește Bergson morala statică. Ele reglementează raporturile dintre membrii comunității și pun capăt oricărei anarhii, luptei între ei, adică de aci înainte lupta este exclusă între membrii comunității. Legea, justiția va fi arbitrul conflictelor și garanția ordinei sociale și va stabili dreptatea între indivizi. Rămâne însă anarhia și lupta între comunități și între categoria sclavilor și aceea a stăpânilor în sânul comunității. Când însă lupta între comunități încetează și ea, pentru câtva timp, cu constituirea unei vaste comunități, înglobând mai multe popoare și asigurând o epocă de pace relativă între două epoci războinice, Dumnezeul oștirilor evoluează și el.

Altul va fi Dumnezeul profeților. Acesta este mai puțin exclusivist. El admite și tolerează și alte popoare și raporturile între acestea se schimbă, se îndulcesc, nu mai sunt de exterminare și, cu proorocii apar primele raze ale moralei care depășește dreptul. Este epoca când imperiul persan, constituit și consolidat, prin victorii asupra Chaldeilor și Egiptului, se bucură de o pace relativă, de o acalmie, care durează un interval de timp mai lung. In acest timp cooperația forțată de-

vine relativ acceptată, tolerabilă, ca o obişnuinţă care se înscrie organic în oameni. Iehova este tot mai puţin Dumnezeul oştirilor, al răzbunării, al *arderilor de tot, a victimilor sângeroase, umane sau animale, şi devine tot mai mult Dumnezeul mizericordiei, al inimilor drepte, curate.* Dumnezeul oştirilor şi al legii talionului este Dumnezeul oştirilor cuceritoare, violente, al extinderii şi lărgirii comunităţilor. Dumnezeul profeţilor este al epocilor de pace relativă, de acalmie, al comunităţilor deja constituite, în care apare morala şi influenţa ei asupra dreptului pozitiv din sânul comunităţii, regulînd raporturile dintre membrii ei. Legea dreptului pozitiv se interiorizează, de pe tabelele de marmoră unde era scrisă, şi se înscrie în inimile oamenilor. Cooperaţia şi munca penibilă, din forţate devin semi-voluntare. Iehova refuză scârbit arderile de viţei pe altare şi nu se mai delectează cu fumul sacrificiilor sângeroase, arse pe altar, ci gustă cu deliciu sacrificiul egoismului, al sufletului curat şi just. El porunceşte mizericordia, protecţia orfanului şi a văduvii, a celor slabi.

Simţul justiţiei capătă atunci o astfel de fineţe şi ascuţime, încât, pentru a-l satisface, nu ajunge dreptatea din lumea aceasta şi se recurge la sancţiune şi la restituiri dincolo de moarte. De aci s'a născut ideea învierii morţilor, pentru ca cei drepţi sau nedreptăţiţi în viaţa pământească să nu rămâe păgubaşi şi să li se răsplătească efectiv meritele într'o viaţă nouă, după reînviere.

Raporturile indivizilor, în sânul unei comunităţi, evoluează şi ele în concordanţă cu evoluţia raporturilor dintre comunităţi, care am zis că sunt când în stare de răsboi când în stare de pace. Evident, raporturile membrilor comunităţii nu sunt aceleaşi în timp de răsboiu şi în timp de pace. Răsboiul aduce cuceriri, anexiuni, captivi şi sclavi. Deci raporturile şi cooperaţia dintre învingători şi învinşi sunt raporturi între sclavi şi stăpâni, cooperaţie forţată. Aceştia din urmă, stăpânii, oameni liberi, au confiscat şi libertatea şi munca sclavilor, cu care şi-au crescut libertatea şi puterea lor, drept compensaţie de a le fi lăsat viaţa. A fost singurul mijloc, de altfel, căci nu s'a găsit altul, de a învinge repulsiunea oamenilor de a coopera unii cu alţii, de a face eforturi penibile de muncă disciplinată şi de durată mai lungă, stabilind între ei o cooperaţie liberă, voluntară.

Repulsiunea asta este explicabilă prin egoismul oamenilor exclusiv şi exclusivist şi prin aceea că munca le cerea un efort penibil, care nu era în firea lor de a-l procura, ca descendenţi ai pelerinului ceresc, care n'o practicase în patria cerească. De aceea legenda biblică o prezintă ca un blestem, consecinţă a căderii. Căci, în paradis, Adam ca şi pelerinul ceresc în cer, n'a cunoscut-o.

In această situaţie nu există pentru sclavi nici drept nici

dreptate. Ei n'au decât datorii; stăpânii au toate drepturile. Puterea, inteligența sclavilor creșteau inteligența și puterea stăpânilor și satisfăceau astfel dorința lor de putere, de plăcere, de confort. Egoismul stăpânilor triumfă asupra egoismului sclavilor. Munca sclavilor scutește pe stăpâni de muncă; aceștia vor mânca pâine câștigată în sudoarea frunții acelora și se vor mărgini să-și controleze sclavii și să se războiască mai departe cu alte comunități.

Când stăpânii tratau astfel pe sclavii lor și când potentații creau marile imperii prin măceluri, cuceriri și sclavie, Dumnezeul oștirilor nu putea să fie *Dumnezeul tată*, ci *Dumnezeul împărat*, răsbunător, crud, exclusiv, care cere sânge și victime, supunere absolută. Dumnezeu tatăl va apare când raporturile dintre stăpâni și sclavi se vor îndulci și sclavii vor începe să capete drepturi, atunci când sclavia va fi încetat de a fi dominantă în raporturile dintre oameni și un început de egalitate între ei îi va lua locul.

Lupta între sclavi și stăpâni, îndulcindu-se, va deveni ceeace numim azi lupta între clase sociale, lând forma luptei între capital și muncă.

Numai când a intervenit pacea, care nu este decât un armistițiu de mai lungă sau mai scurtă durată, raporturile între oameni încep a se modifica și îmbunătăți. Un început de regim de drept adevărat apare spre a înlocui, cel puțin parțial, regimul lui *Faustrecht*, singurul regim de drept compatibil cu răsboiul. Căci între răsboiu și dreptate este, nu numai diferență și opoziție, dar, cum a dovedit-o Renouvier, absolută incompatibilitate. Cât durează pacea, măcar că numai relativă și provizorie, sclavii tind, însă fără a reuși, a se libera și încep a deveni subiecte de drept. Munca prin constrângere devine progresiv obișnuită, deci semivoluntară, și cooperația forțată se atenuează și începe a deveni spontană. Comerțul, legăturile comerciale între comunități, care alternează cu războiul, au aceleași consecințe, ca și pacea, de a lărgi cooperația prin schimb de mărfuri și servicii mai mult sau mai puțin libere.

Cu încetul regimul de drept începe a se afirma în raporturile între clasele sociale în interesul comunității.

In rezumat procesul istorico-social constă într'o triplă evoluție: a) evoluția comunităților adică extinderea lor progresivă nelimitată, b) evoluția religioasă adică a ideii de Dumnezeu, c) evoluția naturii și a conștiinței omenești, a dreptului care este forma cooperației și a raporturilor între oameni și a moralei, adică perfecționarea progresivă a naturii omenești. Din cele deja expuse, în paginile precedente, a reeșit deja că evoluția socială este corelativă cu evoluția religioasă, adică a ideii de Dumnezeu, și aceasta este în strâns raport cu evoluția raporturilor și a cooperației între oameni, adică a dreptului și moralei, în care se codifică cooperația și raporturile dintre ei.

In adevăr, evoluţia comunităţilor omeneşti constă în lărgirea lor nelimitată prin războaie, cuceriri, anexiuni, care aduc robia, adică creează cooperaţia forţată, munca prin constrângere. Aceste cuceriri şi anexiuni au sfărâmat mai întâi egoismul municipal, care făcea ca oamenii unei cetăţi sau comunităţi să deteste pe ai celorlalte comunităţi, consideraţi duşmani actuali sau virtuali, şi le refuzau orice cooperaţie. Cuceririle i-a apropiat şi le-a impus, prin constrângere, cooperarea.

Dumnezeul corespunzător acestei faze a procesului social, este, cum am văzut, Dumnezeul oştirilor. Regimul de pace modifică şi îmbunătăţeşte şi ideia de Dumnezeu şi regimul de drept. Dumnezeul oştirilor, al sacrificiilor sângeroase de oameni şi animale, începe a deveni Dumnezeu, mai tolerant care nu mai este avid de sacrificii sângeroase, şi începe a prefera mizericordia şi inimile curate şi drepte.

„Nici victimele nici tămâia nu pot valora cât inima şi mâinile curate". Şi cu aceasta apare, zice E. Kellet, concepţia cu totul nouă că împărăţia lui Iehova nu se mărgineşte numai asupra evreilor, nici numai asupra ţărilor locuite. Mânia lui va urmări pe cel crud şi nedrept până şi'n stelele cerului. Iar Isaia spune, inspirat: „La ce-mi servă mie mulţimea sacrificiilor voastre. Nu-mi mai aduceţi jertfe inutile. Sunt sătul de jertfele mieilor arşi pe altar şi de mirosul victimilor arse. Arderile le am în oroare şi nu mă încântă sabatul, lunile noi şi chemările la reuniuni. Spală-te, fă-te curat; să dispară de sub ochii mei răutatea faptelor tale, încetează de a face rău, învaţă să faci binele caută dreptatea, ajută pe cei năpăstuiţi, pledează pentru orfani şi văduve" [1]).

La regimul talionului şi al lui Faustrecht, care rămâne încă în vigoare, între categoriile sociale, între sclavi şi stăpâni, — căci pacea nu este decât un armistiţiu, — se adaogă poruncile din tablele lui Moise: să nu furi, să nu ucizi, să nu minţi, să nu prea curveşti, care sunt, am zis-o şi-o repetăm, condiţiile optime ale oricărei vieţi colective într'o comunitate şi axiomele cele mai elementare ale dreptului şi moralei, care asigură ordinea şi institue raporturi de drept între indivizi. Bine înţeles, aplicarea lor este valabilă numai în sânul comunităţii; în afară de ea pierd valabilitatea şi se practică colaborarea forţată şi dreptul pumnului.

Evoluţia conştiinţei şi cooperaţia liberă.

Cum evoluează conştiinţa care constitue scena pe care operează dreptul şi morala şi pe fondul căreea se profilează realitatea lui Dumnezeu? Care este raportul între conştiinţă şi

1) *A short historyof Religions.*

societate și între evoluția societății și a conștiinței și mai întâi de toate ce este conștiința? Care este originea ei? Greu dacă nu imposibil de definit. *Conștiința este metrul cu care se măsoară toate lucrurile, toate valorile. A defini științificește conștiința este ca și cum ai măsura metrul.* Cu ce se poate măsura metrul? Realitatea conștiinței în ea însăși se simte, nu se cunoaște; pentru că ea este organul care cunoaște, și nu se poate cunoaște după cum nici ochiul nu se poate vedea; se simte, nu în înțelesul obișnuit al cuvântului și nu cu simțurile propriu zise. Fără s'o putem defini, noi știm ce este conștiința în ea însăși. Ceeace eu personal simt și știu sau cred că este conștiința mea, cred că este *individualizarea, încarnarea spiritului*, tot așa cum calul concret este individualizarea, încarnarea, concretizarea speței zoologice cal. Conștiința mea este concretizarea, individualizarea în mine a ceeace se înțelege prin spirit, care noțiune de spirit recunosc că nu este mai ușor de definit decât conștiința.

Sa zis că conștiința este Dumnezeu sau rațiunea în noi. Dealtfel Biblia ne spune că Dumnezeu a suflat duh din duhul său în nările lui Adam; însă afirmația este echivocă, căci aci duhul se confundă cu viața; duhul lui Dumnezeu a dat viață statuii pe care Dumnezeu o sculptase din lut; iar în concepția noastră conștiința, spiritul este radical, esențial diferit de viață.

In studiile noastre, publicate anterior, am ajuns la concluzia că conștiința este ca o flacără, care se generează din raporturile și intrecontactul oamenilor între ei, întocmai cum o scântee scăpăra din isbirea dintre amnar și cremene, și că crește și se consolidează în funcțiune de creșterea și consolidarea acestor raporturi. Conștiința, am scris noi, sunt aproape patruzeci de ani de atunci, este fructul vieții colective și evoluează în funcțiune de evoluția societăților omenești. Nu ne-am pus atunci întrebarea de unde provine această conștiință, căci, pentru ca să scapere din raporturile dintre oameni, ea trebuia să se găsească virtual în oameni, ca o latență adormită, gata oricând să se manifesteze, să se actualizeze, în anume condiții date. Aceste condiții *sine qua non* sunt, precum am stabilit-o de atunci, comunitatea, viața colectivă, raporturile dintre oameni în comunitate și extensiunea crescândă a comunității umane.

De unde dețin oamenii virtualitatea conștiinței, a spiritului, care se individualizează în conștiința lor și se materializează, se încarnează în corpurile lor? Teologii și-au pus și ei această întrebare: iată răspunsul unuia din ei: „Spermatozoizii și ovulele, odată conjugate, n'ar putea da o ființă umană, fără ca Dumnezeu să le fi infuzat un suflet creat pe de-antregul de el" [1]). Ca de obicei, răspunsul teologiei conține adevărul, însă

1) Să-l identificăm pe Dumnezeu, spre a face plăcere d-lui Blaga, cu Marele Anonim. El în adevăr, a emis și emite mereu diferențiale, care

sub forma simbolică, care pare eronată sau superstiţioasă. În adevăr, conştiinţa, spiritul se găsesc virtual în cromosomii din care se desvoltă embrionul omenesc, dar nu este creat şi infuzat de Dumnezeu, pentru că această virtualitate a moştenit-o omul dela părintele comun al omenirii, din ipoteza noastră, pelerinul ceresc.

Cromosomii aceştia, în tot cursul timpului nemuritori, conform teoriei lui Weismann, au emis miliarde de miliarde de cromosomi diferenţiali, identici cu ei, şi prin ei au trecut omenirii virtualitatea tuturor facultăţilor ei între care, în primul rând, conştiinţa, spiritul.

Conştiinţa şi spiritul, care rezidă, virtual, în ereditatea generaţiilor tinere, se aprinde firește la contactul cu spiritul oamenilor adulţi, cum o lumânare stinsă se aprinde la contactul unei lumânări aprinse. Aprinderea spiritului, a conştiinţei individuale se face însă foarte încet şi graduaĭ, începând din primii ani ai copilăriei, graţie instrucţiei, şcolii şi culturei în general, cari constitue realitatea spiritului depozitată în comunitate, în conştiinţa indivizilor sau materializată în biblioteci şi alte instituţii.

* * *

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Cum evoluţia ideii lui Dumnezeu ca şi evoluţia conştiinţei sunt în funcţie de evoluţia comunităţii, putem urmări de aproape evoluţia conştiinţei, în raport strâns cu evoluţia religiei, a ideii de Dumnezeu şi a dreptului şi moralei, care exprimă perfecţionarea morală progresivă a omenirii.

În adevăr, numai după constituirea imenselor imperii orientale, în intervalul pacific dintre războaie, şi-a făcut apariţia Dumnezeul dreptăţii şi al mizericordiei. Decalogul lui Moise a fost revăzut, corijat şi completat cu exigenţele de mizericordie, dreptate, solidaritate cu cei slabi: văduva, orfanul şi mai ales sentimentul justiţiei absolute pentru satisfacţia căruia s'a conceput, cum am arătat-o, ideia învierii morţilor pentru o viaţă reală dincolo de moarte, în care nedreptăţiţii vor câştiga dreptate după faptele lor.

În locul împăratului crud, lacom de sacrificii, care era Iehova, apare profilul unui Dumnezeu mai părintesc, care, dacă exclude zeii străini ciopliţi, nu mai urăşte neamurile străine şi manifestă o tendinţă spre moralism, pretinzând la o supremaţie asupra tuturor popoarelor. Acesta este Iehova al Proorocilor, iar marii prooroci sunt produsul capitivităţii lui Israel şi al vieţii lui în sânul marilor imperii: caldean, persan,

---

sunt, să zicem, divine, căci diferă de cele emise de anonimul D-sale, care sunt materiale, un fel de atomi sau electroni. Acest Mare Anonim al lui Blaga poate fi mare şi anonim, dar divin nu este, căci, altfel, ar fi cam caraghios să n'aibă altceva mai bun de făcut decât să emită atomi şi electroni.

şi elen. Când universalismul s'a restabilit şi consolidat pentru mai multă vreme în imperiul Romei, şi-a făcut apariţia creştinismul şi concepţia lui *Dumnezeu tatăl,* nu numai al lui Israel, ci al tuturor oamenilor: fie Eleni, Sirieni, sau Evrei. In locul Dumnezeului războinic, al armatelor, apare Dumnezeul Prinţ al Păcii, al Dreptăţii şi al Caritătii.

Că evoluţia religioasă şi etică depinde de evoluţia istorico-socială a omenirii avem ca probă, dacă mai trebue probă, apariţia sentimentelor morale în Egipt şi în Persia. Astfel în Egipt, unde monarhia faraonilor, sub Ramses al II, lua proporţiile unei expansiuni excepţionale, întinzându-se în Africa şi Asia, găsim, în *Cartea morţilor,* texte care vorbesc de judecata din urmă a sufletelor despre soarta lor după moarte şi, care sunt inspirate de o moralitate foarte înaltă. „Se vorbeşte acolo de suflete fără păcat, cari n'au chinuit pe vecini, cărora le-a plăcut dreptatea şi adevărul. Se cerea oamenilor să facă binele, să fie drepţi şi să se complacă în dreptate". In afară de prescripţiile negative ale decalogului: să nu furi, să nu omori, să nu minţi, găsim acolo prescripţii pozitive ale unei morale active superioare: am dat pâine celor cărora le era foame, haine celor goi, ajutor celor ce mi-au cerut; n'am făcut rău nici văduvei nici orfanului *(Addison,* Viaţa după Moarte, p. 117). Aceste prescripţii vor apare numai la Profeţii iudei şi mai târziu în *Predica de pe Munte.* Aceleaşi sentimente şi prescripţii se găsesc la Perşi, în cartea sacră Avesta. Este cert că Profeţii au fost de acolo inspiraţi şi inspiraţia lor a trecut în etica creştină.

Virtuţile pacifice şi Morale.

Cum a evoluat conştiinţa în acest timp de pace relativă, în Imperiul roman? Decalogul, fără să fie abrogat, a fost completat şi perfecţionat în *Predica de pe Munte,* care are ca bază iubirea de Dumnezeu, manifestată în iubirea de oameni, dreptatea, pacea şi fraternitatea oamenilor, bazate pe paternitatea divină. Aceasta denotă o totală schimbare în natura umană, în conştiinţa oamenilor. Idealul şi calităţile sufleteşti, valabile şi exigibile în timpul lui Dumnezeu al oştirilor, erau dimpotrivă: fericiţi cei bogaţii (fără duh), fericiţi cei egoişti, fericiţi cei puternici, cei violenţi, fericiţi cei nedrepţi, cei ce urăsc şi persecută, cei războinici, căci aceia vor câştiga războiul şi vor stăpâni lumea asta. Pentru a triumfa în războaie, acestea sunt calităţile de suflet indispensabile. Cecace se cere este: cupiditatea, violenţa, aroganţa, cruzimea, egoismul şi mai presus de orice ura şi nedreptatea. Căci războiul este incompatibil cu justiţia şi caritatea

Virtuţile omeneşti din timpul de războiu sunt înlocuite cu virtuţile creştine, produsul epocii de pace ce a urmat războaielor din care au rezultat împărăţiile cu caracter universal. Ca-

lităţile sufleteşti, pe care Predica de pe Munte le preţueşte mai presus de orice, sunt prescrise în cele *nouă Fericiri:* fericiţi cei săraci cu duhul, cei flămânzi de dreptate, cei milostivi, cei blânzi, cei pacifici, căci ei vor fi chemaţi fii ai lui Dumnezeu, vor avea împărăţia cerului sau moştenirea pământului şi vor vedea pe Dumnezeu. Caritatea este dusă până la a prescrie iubirea inamicilor şi interzicerea ori cărei răsbunări.

Desigur, în timp de pace, dreptatea devine preţioasă şi virtuţile războinice nu numai că nu mai sunt necesare, dar fac imposibilă viaţa colectivă în comunitate. Când, în timp de pace, aceste virtuţi războinice nu sunt înfrânte în timp util, ele pot merge până la a diviza, disloca şi ruina comunităţile şi împărăţiile. Acesta era tocmai cazul cu virtuţile războinice, utile în timpul cuceririlor, care au alcătuit imperiul roman, şi care se prelungeau dincolo de epoca cuceririlor, în epoca de pace când imperiul era constituit. Deci foarte puţin a lipsit atunci ca soarta Romei să fie aceeaşi ca a Atenei, Spartei şi Tebii. Locul virtuţilor războinice trebuia să fie, pe viitor, luat de virtuţile creştine, pentru că, cum ziceam, deveniseră inutile, iar virtuţile creştine sunt singurele utile şi, fără de ele, o comunitate mai vastă şi pacifică este cu neputinţă. Caracterele liniştite, blânde, modeste, indulgente, umile; dreptatea, bunătatea, generozitatea, căinţa, remuşcările, sobrietatea, ascetismul sfinţenia, dar mai presus de toate caritatea, — calităţi personale cu totul opuse virtuţilor războinice — sunt calităţile utile unei comunităţi deschise, nelimitate, universaliste, cum era comunitatea imperiului roman. Ele constituesc ceeace numeşte Bergson morala şi religia dinamică a societăţii creştine universaliste, morala şi religia spiritului mistic. Cele războinice sunt utile unei societăţi închise, statice, cum o numea Bergson; cele creştine sunt cerute de viaţa unei comunităţi deschise, dinamice, universaliste.

Deja înainte de creştinism, filosofii stoici, ca Seneca, bănuiseră aceasta şi recomandau unele din virtuţile creştine. De aceea vedem la Roma pe Cezar, prinţul războiului, convertindu-se, după terminarea războiului civil, în Prinţ al Păcii. El închide templul lui Ianus, iartă pe toţi duşmanii lui; mai mult, se împacă cu ei şi îi umple de daruri. Ce înseamnă asta? Cu un secol înainte de a fi predicat Christos pe munte, Cezar practica recomandaţiile lui: iubiţi pe vrăşmaşii voştri, faceţi bine celor ce vă urăsc şi binecuvântaţi pe cei ce vă blesteamă. Cezar era un filosof jumătate stoic jumătate epicureu. Experienţa lui a fost nenorocită căci a fost asasinat tocmai de adversarii cu care se împăcase şi pe care îi încărcase de daruri şi onoruri. Datorită faptului că virtuţile câştigate în războaie, se prelungeau şi în timpul Păcii Romane, Roma era pe punct să împărtăşească soarta Atenei şi Spartei.

Când egoismul neînfrânat, cruzimea, aroganţa, orgoliul,

nedreptatea şi ura inspirau persoane, suspuse, din Roma, devenite ele atotputernice, pentru că Roma era atotputernică, aceste pasiuni deveneau isvorul celor mai mari abuzuri şi deslănţuiau războiul civil. Puterea câştigată, în loc să stingă setea de putere, o ascute şi o intensifică. Omul puternic devine şi mai avid de putere şi de satisfacţii egoiste, voeşte atotputernicia. Dar aceasta n'o pot exercita mai mulţi inşi, în acelaş timp, şi de aci se naşte lupta pentru putere, din care au ieşit cele două războaie civile. Ne mai având cu cine se bate, din afară, şi păstrând virtuţile războinice, puii lupoaicei au început să se sfâşie între ei. Roma era pe marginea prăpăstiei, de pe care abia au putut-o scăpa Cezar şi August. Setea de putere trebuia înfrântă şi înfrântă complect şi nu exista decât un mijloc: *setea de stăpânire exterioară asupra altora să fie convertită în stăpânire interioară de sine însăşi.* Cum ai face dintr'o oglindă convexă o oglindă concavă, — trebuia transformată stăpânirea pe care o doreai peste alţii în stăpânire de tine însuţi. Şi cu cât setea de stăpânire peste alţii era mai mare, cu atât mai mare să fie stăpânirea de tine însuţi. Şi astfel aroganţa puterii, setea de a domina s'au convertit, nu în modestie, ci în umilinţă. De aceea una din virtuţiile creştine de cea mai mare valoare este umilinţa, modestia dusă până la extrem, după cum orgoliul de a domina fusese nelimitat.

Creştinismul se va complace în umilinţa care este o învingere de sine, cum se complăcea păgânul în aroganţa şi orgoliul, în victoria sa asupra altora, asupra celor slabi.

Cu aceste virtuţi creştine se pune capăt, cel puţin în principiu, luptei între clase şi se stabilesc bazele justiţiei sociale. Războaiele deslănţuite la Roma de sclavi au lipsit din puţin să pue în primejdie soarta republicei imperiale romane. Războaiele cu sclavii au fost câştigate, dar revendicările lor, dacă n'au fost consfinţite în legile pozitive ale republicii, vor fi, un secol mai târziu, înscrise cu litere de foc în textul *Predicii de pe Munte.*

Orgoliul victorioşilor şi aroganţa lor se vor schimba în blândeţe şi umilinţă.

Astfel vedem pe Iuliu Cezar, în culmea gloriei, suind în genunchi, umil, urcuşul drumului capitolului, pavat cu pietroaie, ca să mulţumească zeilor pentru atâtea triumfuri, şi, prin aceasta, să potolească susceptibilitatea şi invidia lor probabilă de atâtea succese, care-l ridicaseră mult prea sus deasupra celorlalţi oameni şi prea aproape de zei. Zeii însă nu l-au iertat şi pumnalele asasinilor l-au doborît la pământ. Viziunea lui Cezar, urcând în genunchi drumul petros al capitoliului, este cu adevărat uluitoare. Prea seamănă acest drum cu drumul calvarului.

In acelaş fel au fost convertite în virtuţi creştine pacifice şi celelalte virtuţi războinice, păgâne. *Setea de avere, de bogăţie,*

s'a schimbat în ceeace se chiamă (voeu de pauvreté) cultul sărăciei; orgoliul şi vanitatea în modestie şi umilinţă; cruzimea şi brutalitatea în blândeţe şi răbdare, aviditatea de plăceri în sobrietate şi ascetism; teama de suferinţă în autoflagelaţie; desfrâul sexual în castitate şi abstinenţă; iar ura în iubire. Duse la limita extremă, fiecare din virtuţile războinice deveneau explozibili care, isbucnind cum au isbucnit în războaiele civile, erau în stare să ruineze comunitatea imperiului roman. De aceea înfrânarea lor nu se putea obţine decât convertindu-le în virtuţi opuse, adică de sens contrar, duse iarăşi până la capăt, cum de pildă sensualitatea în abstinenţă, lăcomia în post şi cumpătare, fuga de durere în flagelaţie.

Aceste virtuţi erau perfecţiunea care, şi azi, ar trebui să întregească omniştiinţa şi omnipotenţa tehnicei noastre, pentru ca să nu devie, ca la Roma, o primejdie năpraznică pentru omenirea civilizată de azi. Or tocmai acesta era exact rolul moralei creştine, conţinută în Predica de pe Munte. Virtuţile creştine erau calea pe care se câştigă împărăţia lui Dumnezeu. Adevărul este că practica acestor virtuţi este de natură să facă posibilă şi accesibilă, celor ce le vor practica aici pe pământ, împărăţia lui Dumnezeu, adică să realizeze o comunitate care să seamene cu împărăţia transcendentă a lui Dumnezeu, transcendenţa având a semnifica o epocă viitoare destul de depărtată de noi.

Lupta între clase, adică între cei bogaţi şi puternici şi cei slabi şi săraci, a fost, cum văzurăm, desfiinţată în principiu de etica Predicii de pe Munte, care, interzicând-o, o înlocuia prin ceeace numim azi justiţia socială şi oferea, şi unora şi altora, perspectiva împărăţiei lui Dumnezeu. Etica aceasta a rămas însă fără ecou, tot evul mediu. Abia în timpurile moderne, creştinismul a reuşit să facă un început de aplicare efectivă a principiilor ei. Revoluţia engleză cu John Knox şi cea franceză cu Rousseau, cu liberalismul înscris şi consfinţit în *habeas corpus* cu deviza: *liberté, egalité, fraternité*, înscrisă pe toate monumentele Franţei şi cu *drepturile omului*, sunt produsul direct al creştinismului reformat de către Luther şi mai ales de Calvin. Knox şi Rousseau sunt adepţii lui Calvin, formaţi în spiritul calvinismului de la Geneva. Ei sunt iniţiatorii liberalismului şi democraţiei din Europa occidentală. Calvin nu urmărea altceva, cu ajutorul guvernului popular al republicii Genevei, decât să creeze împărăţia lui Dumnezeu odată cu o viaţa morală, severă, austeră, după cum John Knox urmărea acelaş scop cu republica lui Cromwell.

Iubirea de oameni, fraternitatea, dreptatea şi umilinţa sunt stâlpii moralei creştine, care este clădită pe temelia fraternităţii, ea însăşi decurgând firesc şi logic din ideea de *Dumnezeu tatăl*, care la creştinism a înlocuit pe *Dumnezeul împărat al oştirilor*, Cristos fiind Prinţ al păcii, cum de altfel au fost proclamaţi mai înainte Iuliu Cezar şi Octavian August. Era de-

sigur în rezonanța ideii de Dumnezeu tatăl, care este aportul original al creștinismului, un vag ecou din administrația și politica pacifică și părintească a unor împărați ca August și mai ales ca Traian. Universalismul și înalta morală creștină, cu justiția și caritatea ei, care decurgeau din paternitatea divină a oamenilor, erau reflexul idealizat al etapei evolutive istorice și psihologice pe care o atinsese lumea romană. Morala și credința creștină era sublimarea naturii omenești, realizată în lumea romană. Lumea romană, în medie, atinsese un oarecare grad de perfecțiune, față de care desăvârșirea creștină nu era decât o idealizare, o sublimare.

Egoismul și caritatea.

In vremea noastră, când știința ne promite omniștiința, technica, omnipotența și longevitatea nelimitată, goana după fericirea, de care lumea este însetată, ne-a dus, ca și la finele republicii romane, la războaiele mondiale în care civilizația noastră este pe punctul de a se prăbuși în neant, fiindcă omniștiinței și omnipotenței câștigate nu le corespunde perfecțiunea formulată de morala creștină. Scăparea va veni, dacă va veni, printr'o reacțiune, care să fie o reeditare a creștinismului, așa cum aceste două războaie mondiale reeditează războaiele civile de la finele republicii romane.

Este adevărat că, după cum am văzut, egoismul și setea de putere nelimitată sunt factorii evoluției sociale, adică ai extensiunii nelimitate a comunității umane, căci numai mulțumită egoismului nemărginit și setei de putere nelimitate, care duce la războie, cuceriri și anexiuni, se lărgește și este menită să se lărgească dincolo de orice limită, comunitatea umană. Insă acelaș egoism și sete de putere sunt și factori de distrugere a oricărei comunități realizate, dacă nu sunt, la timp, convertiți în opusul lor: iubire de aproapele și altruism, cumpătare, modestie și blândețe, pace.

Perfecționarea morală a conștiinței și a naturii omenești este azi o condiție de viață și de moarte pentru oameni. Cu atât mai mult azi, adică azi cu mult mai mult decât în războaiele civile dela finele republicii romane: pentru că egoismul strâmt și setea de putere, de confort sunt, azi, mai exagerate, întru cât, pe deoparte, technica de azi dă infinite posibilități de satisfacție — care le intensifică în loc de a le potoli — și devin mai primejdioase ca ori când pentru viața comunității; iar, pe de alta, și mijloacele de distrugere și de măcel, sunt infinit mai puternice și mai numeroase, încât dacă perfecționarea morală nu intervine, ne pândește neantul. Astăzi pentru omenire problema: *a fi sau a nu fi* devine *a realiza sau a nu realiza perfecționarea morală*, indispensabilă pentru păstrarea vieții

omeneşti grav ameninţată de distrugere, mulţumită formidabilei technice a războiului. Aşa că progresul comunităţii şi al technicei cere şi aduce cu sine sau moartea sau perfecţiunea conştiinţei morale, a naturii omeneşti. Perfecţiunea moralei este fructul obligatoriu al procesului dialectic al istoriei.

Creştinismul renovat şi reîntinerit va reedita opera de salvare a lui Cristos. De data aceasta, creştinismul lui Cristos, crucificat prin crucificarea omenirii civilizate, în războiul acesta, al doilea război mondial, va mântui lumea din nou şi etica creştină va oferi o eşire din dilema a cărei cealaltă ieşire este prăbuşirea şi moartea. Omenirea va trebui să aleagă între moarte şi perfecţionarea vieţii sale morale.

Altruismul şi Egoismul sublimat.

Calvarul, Crucea, Crucifixul şi moartea lui Cristos simbolizează admirabil omenirea suferindă, martirul, tortura, moartea a milioane de oameni în războaiele de cuceriri, adevărate hecatombe şi măceluri omeneşti. Crucifixul mai simbolizează efortul dureros şi sacrificiile care sunt preţul ori cărei fapte mari, ori cărei descoperiri, invenţii, concepţii sau realizări grandioase, care cere sacrificii dureroase de timp şi de vieţi. Morala creştină, deasemeni, cere sacrificiul egoismului, al setei de putere, sacrificiu care este temelia de seamă a perfecţiunii. Şi menirea perfecţiunii morale este ca să păstreze şi să consolideze lărgirea perfecţionarea comunităţii omeneşti, pe care egoismul şi setea de putere, în toată cruzimea şi brutalitatea lor, a reuşit s'o realizeze.

La prima vedere se pare că nu există mai mare abis ca între egoism şi altruism sau caritate, care este sublimarea altruismului, a solidarităţii omeneşti. De aceea am şi văzut că nu se poate înfrânge şi înfrâna egoismul excesiv decât prin opusul său, iubirea de oameni, sau iubirea de Dumnezeu, care, după câte am văzut, nu este efectivă decât când se traduce în iubire de oameni.

In realitate şi privind lucrurile în fondul lor şi aici extremele se identifică. Egoismul extrem nu se poate satisface mai complect decât printr'un extrem altruism, prin iubirea dusă până la caritate, adică până la extrem a oamenilor, a tuturor oamenilor. Opoziţia nu există decât între un egoism, orb şi mediocru, şi caritate. Un egoism luminat nu va întârzia să vadă că interesul egoist al fiecăruia nu se poate satisface decât cu concursul tuturor egoismelor ale tuturor celorlalţi. In adevăr, după aparenţă, caritatea este negaţia complectă a egoismului. *Ca să reuşească, caritatea, iubirea de oameni, s'ar crede că trebueşte anulat sau neutralizat egoismul. Dar egoismul este rădăcina nedesrădăcinabilă a omului individual. El este un as-*

pect al divinului în noi şi are şi a avut un rol providenţial, în trecut, pe care l-am arătat, şi a-l anula definitiv ar fi cea mai mare calamitate.

Nu s'ar putea tăia, anula sau neutraliza decât opunându-i ceva mai temeinic, înlocuindu-l cu ceva mai vital, mai esenţial vieţii decât viaţa individuală. A iubi pe semenii săi, a-i iubi pe ei, pentru ei înşişi este, în fond, a-i iubi pe ei, pentru ca să te iubeşti pe tine mai mare, mai puternic, mai fericit cu sprijinul, cu concursul, cu colaborarea lor.

Dacă este o luptă între egoism şi caritate, ea este de fapt între iubirea de ceilalţi până la uitarea de sine, de sine cel de mare, mai larg pentru că este prevăzător şi clar văzător. Este deci lupta între iubirea de sine până la dispreţul celorlalţi şi între iubirea de ceilalţi până la uitarea de sine, de sine cel de moment, dar nu de sine cel de totdeauna.

Egoismul la limită, la maximul lui, este identic cu caritatea. Egoistul în sensul cel mai strâmt nu poate fi decât un criminal, un animal, sau un zeu. Zeul îşi este singur, lui însuşi, suficient, n'are lipsa de cooperaţie şi concursul altora; criminalul se izolează prin crimă, se pune el singur în afară de societate, pentru că calcă legile ei, şi este pus în afară de comunitate, prin închisoare sau definitiv prin suprimare. Iar animalele, ca şi zeii, îşi sunt suficiente ele lor însile. Egoismul obişnuit, comun, nu se poate deci anula şi neutraliza decât printr'un egoism luminat, larg văzător şi prevăzător, pentru că în definitiv caritatea este un egoism, nu imediat, ci *à retardement*, pentru mai târziu, pentru totdeauna. Graţie caritaţii, cooperaţiei şi solidarităţii, comunitatea ne asistă în toate actele noastre şi sporeşte nelimitat puterile, cunoştinţele şi satisfacţiile noastre.

Zicem că egoist, în înţelesul strict, nu poate fi decât criminalul, animalul şi zeii. Criminalul nu ne interesează acum. Zeii şi mai puţin pentru că nu-i cunoaştem. Este însă tipic şi sugestiv egoismul animalului. Fără îndoială, egoistul consequent este cel care înţelege să facă totul numai prin el însuşi şi pentru el şi să nu facă nimic prin alţii sau pentru alţii. Cu acest egoism, omul cade în rândul animalelor şi în condiţiile lor de viaţă. In adevăr, animalul îşi caută şi îşi procură singur hrana; pentru aceasta el nu are lipsă de concursul nimănui; cel mult un alt animal mai curând îi va lua din hrană decât să-i aducă. Exceptăm bine înţeles animalele domestice, la a căror hrană colaborează omul şi el chiar le-o procură. Nevoia de a se îmbrăca, iarăşi, animalul şi-o satisface singur, şi uneori cu un gust artistic de invidiat. Astfel este cazul cu blana unora din animale, dar mai ales coloritul rochiilor păsărilor în genere şi a unora, în special, pe care femeile elegante nu se sfiesc să le imiteze şi să le adopteze. Cuibul şi locuinţa şi le fac deasemenea singure, fără concursul, fără ajutorarea semenilor lor.

Animalele îşi sunt deci întru totul suficiente lor însele; egoismul lor este complet. In schimb însă viaţa lor este de o simplitate şi de o sărăcie extremă. Trebuinţele sunt reduse, pur vegetative. Pentru a le satisface n'au lipsă nici de cooperaţie nici de solidaritate cu semenii lor, afară de cazurile de apărare a vieţii lor.

Nu tot astfel este cu omul, ci cu totul dimpotrivă. De aceea egoismul lui este aproape inexistent sau dacă este el nu este decât efectul miopiei. Omul nu poate trăi în cea mai mare parte decât prin alţii şi el, la rându-i, trăeşte în cea mai mare parte pentru alţii. Ceeace face el singur pentru el este foarte puţin şi ceeace fac alţii pentru el este mai tot ce-i trebue; iar ceeace face el pentru alţii este mai tot ce face el. Spre pildă, pentru a ne nutri, îmbrăca şi cultiva, trebueşte colaborarea întregei comunităţi în care trăim şi încă a altor naţiuni vecine. Pentru unele articole trebueşte colaborarea tuturor regiunilor globului şi deci, indirect, a întregei omeniri trecute şi prezente. Şi aceasta este posibil tocmai pentru că comunitatea noastră a crescut ea însăşi şi, prin raporturi comerciale, este în continuare cu toate celelalte comunităţi.

A iubi pe semenii tăi este a-i servi, a-i ajuta, a coopera cu semenii tăi. Indemnul: iubiţi-vă unii pe alţii, voeşte să zică serviţi-vă, ajutaţi-vă unii pe alţii, colaboraţi unii cu alţii şi acest îndemn este executat înainte de a fi fost formulat de textele evanghelice.

In viaţa practică a popoarelor s'a făcut diviziunea muncii şi comerţul este consecinţa diviziunii muncii. Viaţa economică impune schimbul, iar schimbul, comerţul, este serviciu şi profit reciproc. Aceasta face deci că egoismul omului este cu atât mai identic cu caritatea cu cât este mai extrem şi mai luminat. Ce-ar fi omul redus la singurele lui mijloace, adică la prea mărginitele lui puteri personale şi la cunoştinţele pe care şi le-ar procura exclusiv numai prin inteligenţa sa? Ar fi exact ceeace crede omul pios că ar fi fără ajutorul lui Dumnezeu; adică mai puţin decât nimic. In comunitate şi graţie asistenţii comunităţii, cooperaţiei lui directe şi indirecte, omul este infinit mai mult decât ar fi, când ar fi redus la propriile şi singurele lui mijloace şi puteri personale. Dezarmat cum este, ca instincte, organe şi putere, inferior animalelor, în aceste privinţe, omul ar fi mai puţin decât este un animal. Un animal poate trăi izolat, un om, ca om, nu poate decât dacă devine şi el un animal.

Comunitatea poate deci să-şi însuşească următorul text evanghelic şi să-l adreseze oamenilor: „Eu sunt mlădiţa viţii şi voi sunteţi ramurile. Cel ce rămâne în mine dă roade multe, sau, mai precis: „dacă rămâneţi în mine şi vorbele mele rămân în voi, veţi putea cere ori ce veţi voi şi vi se va acorda tot". Iar cuvintele evanghelice, de care este vorba, sunt: «iubiţi-vă unii pe alţii, iubeşte pe aproapele ca pe tine însuţi». Sau,

mai exact, serviți-vă, ajutați-vă unii pe alții; lucrați pentru alții ca și cum ați lucra pentru voi înșivă. Aceste cuvinte exprimă lapidar funcțiunea esențială a comunităților omenești.

Puterea, știința și satisfacțiile trebuințelor omenești cresc în aceeași măsură cu creșterea și progresele făcute de comunitatea în care trăește omul. Acesată creștere nu este aceeași pentru toți. Să zicem că pentru omul de rând coeficientul este de 100; pentru clasele suprapuse este de 100^2; iar pentru cei ce conduc și o reprezintă sunt de 100^3. Dacă toată omenirea ar forma o singură comunitate, atunci puterile și știința capului acelei comunități ar fi 100^n. Coeficientul puterii lui ar fi n, adică egal cu numărul care cuprinde totalitatea oamenilor. Ce distanță ar mai rămâne atunci între acel cap al omenirii și Dumnezeul lui Avram, Isac și Iacob?

Prin urmare, comunitatea, care generează și imprimă naturii omului perfecțiunea morală, îi procură prin ea însăși și cea mai mare parte din puterile și posibilitățile de care el dispune, pentru că am văzut că, alături de acestea, știința și mai exact zis tehnica științifică îi mai procură și energia formidabilă pe care o extrage din comorile incomensurabile ale naturii. Și trebue notat că contribuția technici trebue trecută tot la contul comunității, căci dacă știința și technica sunt produs al omului individual, ele nu se pot obține decât mulțumită comunității organizate, lărgite, care le păstrează, le tezaurizează și pune acest tezaur la dispoziția indivizilor.

Prin faptul că trăim în ea, comunitatea dilată viața și lărgește conștiințele noastre. Și cum ea crește și se extinde nelimitat, comunitatea amplifică și îmbogățește neîncetat conștiințele individuale, căci viața omenirii se însereză în viața și conștiința fiecărui om. Mulțumită științei istorice, filmului și discului de gramofon, comunitatea acumulează și condensează, în fiecare conștiință individuală, viața omenirii din trecut; ne face să trăim viața tuturor generațiilor trecute. Prin credința religioasă, care ne dă viziuni asupra celui mai depărtat viitor și ne lasă să întrezărim progresele omenirii viitoare, comunitatea ne înlesnește participarea la viața tuturor generațiilor ce vor veni după noi, făcând legătura dintre ele și noi. Cu alte cuvinte, prin istorie și religie, noi putem trăi viața tuturor generațiilor, trecute și viitoare și ele amplifică și lărgesc la infinit propria noastră viață. Deasemeni, științele naturii: fizico-chimice, astronomia, geologia și biologia dilată și lărgesc spiritul uman, făcându-l coextensiv cu spațiul și timpul universului, adică omniprezent și etern. — *Coextensiv cu spațiul infinit* și deci omniprezent, căci îl poate străbate cu gândul, cu televiziunea, cu radiofonia și cu analiza spectrală; îl poate măsura și calcula, — și a măsura este a cunoaște. Or universul este considerat ca o sferă închisă, ale cărei dimensiuni sunt calculate în miliarde de ani de lumină. *Etern*, adică prezent în eternitate, căci știința

astronomiei, geologiei şi biologiei ne descrie şi ne face să trăim trecutul universului fizic şi să anticipăm viitorul lui infinit. In fiece moment putem trăi eternitatea, adică trecutul şi viitorul, eternul fiind astfel un prezent etern. In sfârşit comunitatea, prin tehnica ştiinţifică, sporeşte puterile omului individual cu toate forţele naturii, făcându-l stăpânul omnipotent al universului. Intr'un cuvânt, comunitatea, pe măsură ce ea însă-şi creşte şi se lărgeşte, lărgeşte, dincolo de orice limită, conştiinţa individuală şi natura umană în spaţiu şi în timpi, pentru a putea face să încapă în ea omenirea trecută, prezentă şi viitoare şi universul prezent, trecut şi viitor, sporind totodată forţele omului cu toate forţele disponibile ale universului.

Astfel comunitatea şi credinţa creştină, graţie ştiinţei şi technicei, este în stare să umple abisul ce există între om şi Dumnezeu, adică între dorinţele infinite ale omului şi puterile lui, azi încă atât de mărginite. Cu mintea străbatem spaţiile infinite şi eternitatea, concepem toate perfecţiunile morale şi toate fericirile, dorim omniştiinţa şi omnipotenţa divină. Dumnezeu nu este decât exact ceeace am dori noi să fim, şi ceeace omenirea este şi poate deveni cu timpul, graţie comunităţii, credinţei, ştiinţei, technicii şi perfecţiunii morale, pe care perfecţiunea, omnipotenţa şi omniştiinţa singure o pot asigura.

Pelerinul ceresc din ipoteza noastră, echivalentul divinului *tată ceresc* reprezinta o aproximativă realizare a unei conştiinţe individuale dilatată la infinit de comunitatea tuturor oamenilor prin ştiinţele şi technica lor. Dar comunitatea în expansiunea ei este, după cum am văzut, fructul egoismului divin al omului, a acelei sete de omnipotenţă, care extinde comunitatea umană prin războaie şi anexiuni. Produs al egoismului divin din om, ea este formată din posteritatea pelerinului ceresc în care acesta s'a pulberizat în cursul istoriei. Aşa fiind această posteritate, totalitatea diferenţialelor eredităţii cereşti, tinde firesce să se constitue într'o comunitate unică, reconstituind oarecum corpul pelerinului ceresc din care ea purcede şi deaceea ea nu este decât corpul mistic al lui Dumnezeu.

Universalismul eleno-roman, care a concentrat filosofia, ştiinţa, arta şi technica întregei antichităţi, cu realizările politice, artistice şi technice ale tuturor popoarelor cunoscute, reconstituise o aproximaţie a spiritului pelerinului ceresc. Ii lipsea numai perfecţiunea morală. Din această cauză, imperiul a fost sguduit de năprasnice războaie interne, mai întâi războaiele sclavilor, apoi războaiele civile ale celor două triumvirate, care erau gata să facă să se prăvălească în abis lumea eleno-romană. Atunci au apărut, mai întâi Cezar apoi Cristos mântuitorul. Cezar închide templul lui Ianus şi pune capăt războaielor civile, care reîncep cu August dar se şi termină definitiv. Cristos cu morala *Predicii de pe Munte*, în care morala şi dreptul roman

erau sublimate, duse la asimptot, proclamă pacea, dreptatea și caritatea între oameni. Lumea romană a fost convertită și oroarea războaielor civile nu s'a mai repetat. Cristos a adus mântuirea, salvarea civilizației clasice a omenirii de atunci. Cum perfecțiunea moralei creștine implica, cu necesitate, omnipotența și omniștiința, Cristos a făcut și trebuia să facă minuni. De unde legenda minunilor lui Cristos. In adevăr că, tot așa cum omnipotența technicei și omniștiința, fără perfecțiunea morală, nu durează, ci deslănțue în omenire cele mai mari catastrofe istorice, nici perfecțiunea morală nu este posibilă decât pe bază de omnipotență și omniștiință.

Ce sunt evangheliile? Versiuni romanțate ale vieții lui Isus Cristos. Crucea simbolizează procesul istoric al omenirii, sfâșiată de războaiele care seamănă moartea, tortura și recoltează sclavia. Prin răstignire și moarte, omenirea cucerește perfecțiunea morală, fericirea și învinge moartea. Cristos este simbolul viu al procesului istoric al omenirii; în el se poate zice că s'a reconstituit ființa pelerinului ceresc, a primului Adam, — Cristos fiind numit de teologie cel de al doilea Adam, care, cu moartea lui, a răscumpărat greșala primului Adam și a împăcat pe om cu Dumnezeu, obținând iertarea și mântuirea omenirii.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Universalismul lumii moderne, care s'a schițat în *Societatea Națiunilor* la Geneva, reeditează, cu grozăviile acestor două războaie mondiale, istoria războaielor civile de la Roma.

Creștinismul poate reedita, acum, opera lui Cristos și să salveze omenirea de la o prăbușire cu mult mai grozavă. Omenirea salvată, perfecțiunea morală va fi asigurată de omnipotența technicii moderne. Și când, prin progresele științei și technicei, omul va fi devenit omnipotent și omniscient, reconstituind pe pelerinul ceresc din care descinde, poate veni ziua când soarele va pierde lumina și căldura și pământul, înghețat, va fi devenit impracticabil. Omul va lua calea cerului — pe care a scoborît pe pământ, — în căutarea unei patrii cerești, în care spiritul divin și uman, sfântul duh încarnat, să continue eterna sa carieră.

N'am putea rezuma mai bine conținutul esențial al acestor capitole decât în acești termeni:

Cred într'unul Domn Isus Cristos, fiul lui Dumnezeu, unul născut, care din tatăl s'a născut, mai înainte de toți vecii; care, pentru noi oamenii și *pentru a noastră mântuire*, s'a coborît din ceruri și *s'a întrupat dela Duhul Sfânt și din Maria Fecioara s'a făcut om;* și *s'a răstignit* și *a înviat* și s'a înălțat la ceruri.

D. DRĂGHICESCU

SINTEZA IN SILOGISM [1])

1. — Pentru a putea studia problema sintezei în silogism începem prin a presupune că diferența între judecățile analitice și sintetice există din punct de vedere strict logic și că avem și definiția ei și posibilitatea de a o pune în evidență, de a putea determina în concret dacă o judecată oarecare este analitică sau sintetică. Ne plasăm deci, cel puțin în mod provizoriu, pe temeiul logicei clasice și uzăm de terminologia ei.

In acceptarea acestor lucruri, fie de studiat următorul silogism de figura I-a:

BCU Cluj / Central University Library Cluj

$$\begin{array}{ll} (1) & x_1 \, R_1 \, y_1 \\ (2) & y_1 \, R_1 \, z_1 \\ \hline (3) & x_1 \, R_1 \, z_1, \end{array}$$

în care x_1, y_1 și z_1 sunt termenii silogismului și R_1 o relație oarecare, bine determinată.

Presupunem, deocamdată, că ambele premise sunt analitice. După definiția judecăților analitice, fiind dat x_1 e dat prin chiar acest fapt și y_1 și fiind dat y_1 e dat prin chiar acest fapt și z_1, încât fiind dat x_1 e dat prin chiar acest fapt și z_1. Judecata (3) este deci, prin definiție, o judecată analitică. Aceasta înseamnă că judecățile (1) și (2) sunt chiar inutile pentru stabilirea judecății (3), nefiind nevoe de intermediul lui y_1 spre a formula relația dintre x_1 și z_1.

Aceasta nu înseamnă însă că cine zice x_1 zice neapărat și $x_1 R_1 z_1$. Pentru a ajunge dela x_1 la judecata (3) e nevoe de un intermediar: de definiția lui x_1. Judecata $x_1 R_1 z_1$ este

---

1) Prezentul studiu nu este decât un capitol dintr'o lucrare mai vastă de logică, pe care o avem în pregătire, lucrare ce studiază structura construcțiilor deductive și sinteza în deducție. El e precedat de două capitole, unul cercetând anumite probleme introductive și altul problema sintezei în judecată, și e urmat de o serie de alte capitole, care intenționează să rezolve problema deducției, a structurei și fecundității ei, în întreaga ei generalitate, prezentând logica ca teorie a teoriilor deductive sau ca știință a structurii științelor apriori sau raționale.

analitică întrucât este o judecată care deja s'a explicitat atunci când a fost definit sau creiat x_1. Dealtfel, chiar în silogism, judecata (3) nu derivă numai din judecăţile (1) şi (2), căci mai e nevoe de o *lege operatorie* (o regulă de calcul sau raţionament), care permite derivarea, fără de care noi n'am putea spune altceva decât ce spun judecăţile (1) şi (2). Legea operatorie în cauză se poate enunţa în felul următor: Dacă un termen oarecare x posedă relaţia determinată R_1 cu un al doilea termen nedeterminat y şi acest termen aceiaş relaţie cu un al treilea termen oarecare z, primul termen posedă ralaţia R_1 cu ultimul termen (sau, în formulă: $x R_1 y \bullet y R_1 z \bullet\!\!\rightarrow\!\!\bullet\ x R_1 z$). Lucrul este evident, fiindcă din două relaţii de acelaş fel se poate deriva nu numai o acciaş relaţie, ci şi o relaţie de o natură diferită sau nicio relaţie; dupăcum din două relaţii deosebite poate fi derivată — conform legii operatorii ce prezintă deducţia şi defineşte prin aceasta relaţiile în cauză — fie o relaţie identică cu una din cele două premise, fie una deosebită de ambele relaţii din premise, fie nici o relaţie precisă [1]).

Aşadar, în cazul discutat, legătura dintre x_1 şi z_1 este analitică — oricare ar fi definiţia de amănunt pe care am da-o termenului de judecată analitică — numai dacă ambele premise ale silogismului sunt prin definiţie socotite ca analitice (deşi orice judecată, legând doi termeni diferiţi, este într'un anume sens sintetică). Se face, evident, abstracţie aici de legea operatorie, care, prin necesitatea şi generalitatea sa, este socotită ca ceva dela sine înţeles. Numai în raport cu premisele sale imediate şi cu principiul silogismului, care e legea operatorie ce permite derivarea silogistică, o judecată poate fi considerată ca analitică. Fără de această raportare, orice conclusie trebue să fie sintetică, ca una ce leagă doi termeni deosebiţi.

Numim o astfel de sinteză *sinteză de gradul zero*, înţelegând prin aceasta că ea poate fi o sinteză în sine, dar că ea este analitică prin raport cu oricare din premisele sale imediate, caşi prin raport cu legile operatorii logice care au prezidat deducţia respectivă. Ea este, altfel spus, analitică prin raport

---

1) Un exemplu pentru primul caz: x e tatăl lui y, y este tatăl lui z, deci x e bunicul lui z. Un exemplu pentru cel de al doilea caz: x e diferit de y, y e diferit de z. (Precum se vede, nu rezultă nici o relaţie determinată între x şi z numai din acceptarea acestor două premise). Un exemplu pentru cel de al treilea caz: x este egal cu y, y este diferit de z, deci x este diferit de z. Un exemplu pentru cel de al patrulea caz: x este fratele lui y, y este tatăl lui z, dect x este unchiul lui z. Un exemplu pentru cel de al cincelea caz: x e mai mic ca y, y este mai mare ca z. (Din acceptarea acestor două premise nu rezultă nici o relaţie determinată între x şi z).

Exemplele de mai sus pot fi puse şi în formule, ca spre pildă: $x R_1 y \bullet y R_2 z. \bullet \rightarrow \bullet x R_2 z$; *etc.*

cu definiția termenilor ce intră în discuție, cași prin raport cu legile logice ce se aplică definițiunilor.

Evident că dacă avem o înlănțuire de judecăți analitice, atunci și concluzia soritului, care leagă primul termen cu ultimul, are sinteza zero, oricât ar fi de mare numărul termenilor intermediari. (Este dela sine înțeles că soritul nu e posibil decât dacă relațiile din judecăți sunt transitive, sau dacă avem afăce cu legi soritice speciale).

Fie acum, în silogismul schematic de mai sus, o premisă sintetică și alta analitică. Dacă judecata (1) este sintetică iar judecata (2) analitică, înseamnă că dacă e dat y_1 e dat și z_1, dar prin darea lui x_1 nu e dat și y_1 sau invers. Conclusiia este deci sintetică, întrucât prin simpla dare a lui x_1 nu e dat și z_1. Conclusia este sintetică, dar numai prin raport cu judecata (2), nu și cu judecata (1). Acelaș lucru se întâmplă dacă (2) este sintetică și (1) analitiică: dacă e dat x_1 e dat și y_1, dar dacă e dat y_1 nu e dat și z_1, ceia ce înseamnă că dacă e dat x_1 nu e dat și z_1. Conclusia este sintetică prin raport cu premisa (1), dar nu și prin raport cu premisa (2). In ambele cazuri ea este sintetică prin raport cu definiția lui x_1.

Cu alte cuvinte, în ambele cazuri conclusia e sintetică în în sine și în raport cu premisa analitică, dar e analitică în raport cu premisa sintetică. In primul caz, fiind dată premisa sintetică (1), este dată, prin însuși acest fapt, și conclusia (3), întrucât în termenul y_1 gândeam deja, prin definiție, și termenul x_1. In al doilea caz, fiind dată premisa sintetică (2), este dată și conclusia (3), întru cât x_1 este legat de y_1 în mod analitic și e dat deci prin darea acestuia.

Cazul acesta, cazul în care conclusia este sintetică în sine și în raport cu premisa analitică, dar analitică în raport cu premisa sintetică (întrucât se cuprinde în ea), prezintă o sinteză mai mare decât cazul discutat mai înainte, unde ambele premise erau analitice și conclusia analitică față de fiecare în parte. Numim o asftfel de sinteză *sinteză de gradul I.*

Evident, dacă avem o serie de judecăți, înlănțuite soritic, cu o conclusie care leagă primul termen de ultimul, dacă o singură premisă este sintetică toate celelalte fiind analitice, conclusia este sintetică de gradul I.

Fie, însfârșit, ambele premise sintetice. In acest caz, conclusia nu poate fi decât sintetică: fiind dat x_1 nu e dat y_1 (fiindcă judecata este sintetică) și fiind dat y_1 nu e dat z_1 (pentru acelaș motiv); deci, fiind dat x_1 nu e dat z_1, ceiace înseamnă că judecata (3) este o judecată sintetică în sine, cași în cazul sintezei de gradul I. Dar sinteza este aici mai mare, căci fiind dată judecata (1) nu e dată și judecata (3), întrucât z_1 nu e legat analitic de y_1, și fiind dată judecata (2) deasemeni nu e dată judecata (3), întrucât x_1 nu e legat analitic de y_1. Con-

clusia nu e analitică față de nici o premisă în parte, ci numai față de amândouă deodată (în presupunerea, evident, a acceptării legii operatorii respective). Numim o atare sinteză *sinteză de gradul II*.

Intrucât, în cazul discutat al silogismului, ea este cea mai mare sinteză posibilă, conclusia fiind sintetică față de fiecare din premisele sale luate în parte, vom numi această sinteză *sinteză maximă* sau *sinteză perfectă*.

Dacă avem o serie de judecăți înlănțuite într'un sorit, dintre care numai două sunt sintetice, conclusia — care leagă primul termen de ultimul — este sintetică de gradul II, dar ea nu posedă o sinteză maximă sau perfectă. Față de premisele analitice conclusia este sintetică. Față de una sau alta din premisele sintetice, luate separat, conclusia este deasemeni sintetică. Numai față de cele două judecăți sintetice, luate împreună, singure sau în combinație cu alte premise analitice, conclusia este analitică, ea rămânând sintetică față de orice altă combinație de judecăți, în orice număr, care însă să nu întruncască mai mult de o judecată sintetică în combinație. Aceasta voește să spună, în definitiv, că *sinteza conclusiei nu rezidă în premisele analitice*.

Demonstrația de mai sus merge pentru orice număr de judecăți sintetice. *Sinteza concluziei este de grad egal cu numărul judecăților sintetice ce îi servesc drept premise.* Un raționament, în speță un sorit, este cu atât mai sintetic cu cât gradul de sinteză al conclusiei este mai apropiat de numărul total al premiselor, sau și mai exact: cu cât raportul dintre acest grad și numărul total al premiselor este mai mare. Dacă acest raport este egal cu 1, sinteza raționamentului este *maximă* sau *perfectă*. In această presupunere, conclusia este sintetică prin raport cu orice combinație posibilă de judecăți luate pe rând câte 1, 2, 3,... (n-1), ceiace nu se întâmplă în cazul raționamentului cu *sinteze imperfecte*. Numai față de toate cele *n* premise ale raționamentului conclusia este analitică. In restul cazurilor, în număr de $2^n - 1$, conclusia este sintetică.

Voim să fim bine înțeleși: dacă conclusia unui sorit oarecare are gradul de sinteză *m* și cea a altuia gradul *n*, *m* fiind mai mic ca *n*, nu urmează că conclusia primului sorit este în sine mai puțin sintetică ca a celui de al doilea. Fiindcă s'ar putea ca una din premisele primului sorit să ife ea însăși foarte sintetică, să fie de pildă chiar conclusia soritului de al doilea restul premiselor adăugând sinteze în plus. Gradul de sinteză nu este deci un *grad absolut* ci unul *relativ* prin care se măsoară sinteza unei conclusii prin raport cu premisele sale imediat date sau, mai exact chiar, așa cum vom vedea mai târziu, prin raport cu primele premise ale sistemului deductiv din care judecata noastră face parte și de care depinde în mod mijlocit sau nemijlocit. El nu măsoară sinteza *în sine* a con-

clusiei, ci numai sinteza acesteia *prin raport* cu premisele sale. El ne arată numai câți termeni intermediari noui s'au interpus între primul termen și ultimul, fără chiar să se poată afirma că sintezele succesive sunt de egală valoare și mărime. De aceia, una este sinteza absolută sau în sine și alta siinteza relativă sau prin raport, singură ultima fiind aici în discuție și măsurându-se prin gradul de sinteză de care e vorba.

2. — Intr'un raționament, într'un sorit sau într'un silogism în speță, conclusia, spre a putea hotărî dacă aduce sau nu ceva nou și se cuprinde ca atare sau nu într'una din premise, se compară de obiceiu numai cu una dintre ele ci nu cu două sau mai multe premise deodată. Dacă, deci, un sorit sau un silogism are două premise sintetice, el poate fi socotit, în sensul obișnuit al cuvântului, ca sintetic. Sinteza de gradul II reprezintă ca atare, în înțeles practic, o *sinteză suficientă,* deși prin aceasta ea s'ar putea să nu fie cea mai mare cu putință, în cazul spre exemplu că avem a face cu mai mult de două premise. Sintezele de gradul zero și I reprezintă, din contră, *sinteze insuficiente.*

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Practic deci, e suficient să se arate că un silogism are ambele premise sintetice, spre a dovedi că conclusia lui nu se cuprinde în niciuna dintre ele și că deci ea este nouă prin raport cu fiecare în parte. Același lucru în ceiace privește soritul.

Problema sintezei în silogism și a noutății pe care conclusia o aduce prin raport cu premisele sale pare prin aceasta rezolvată. In fapt, se vor ivi întotdeauna dificultăți când va fi vorba să se decidă de sinteza anumitor silogisme. Dar greutatea nu stă aci în problema sintezei în silogism, ci în stabilirea faptului dacă premisele silogismului sunt sau nu sintetice. Intâlnim, așadar, aici aceiaș greutate a împărțirii absolute a judecăților în două categorii distincte și ireductibile: analitice și sintetice. Fiindcă, dacă această împărțire este făcută pe temeiu psihologic, atunci același silogism este sintetic pentru unii și analitic pentru alții, după cum premisele lui sunt socotite de unii sintetice și de alții analitice. Iar, în ceiace privește o împărțire pe temeiu logic, ea, după cum am văzut în capitolul precedent, nu a putut duce la nici un rezultat, implicând anumite consecințe care îi dărâmă orice fundament (lucru care, dealtfel, va apărea și mai evident în cele următoare).

Date fiind aceste fapte, nu e deloc de mirare că apărătorii silogismului au ales, spre a dovedi teza susținută de ei, numai exemple de silogisme ale căror ambe premise reprezentau pentru conștiința noastră judecăți sintetice indiscutabile, în timp ce adversarii lor procedau tocmai pe dos. Exemplele date de către cei dintâiu trebuiau să ne isbească prin noutatea sau paradoxul lor, în tot cazul termenii judecăților să ne apară în-

deajuns de eterogeni pentru ca judecăţile să nu poată fi socotite ca analitice.

Cum judecăţile atributive şi de apartenenţă şi inclusiune pot fi socotite, la rigoare, întotdeauna ca analitice, întrucât e greu sau chiar imposibil de a găsi o graniţă precisă şi incontestabilă între notele esenţiale ce constitue conţinutul noţiunii subiectului şi cele neesenţiale ce se pot spune just şi universal despre subiect (aşafel că acest conţinut poate fi socotit ca înglobând şi aceste note, indiferent dacă sunt sau nu cunoscute de noi în acel moment), exemplele ce se dau de silogisme sintetice se feresc de obiceiu de asemenea judecăţi, sau caută pe cele paradoxale şi puţin obişnuite pentru cunoştinţele noastre, sau pe cele ce posedă ca subiect şi predicat numai termeni individuali, recurgându-se la judecăţi ce exprimă altfel de relaţii decât cele de atribuţie sau subsumare. Judecăţile „de relaţie", ipotetice, cu relaţii asimetrice, cu termeni individuali, etc., întrucât în cazul lor predicatul poate fi socotit mai greu ca făcând parte în mod analitic din conţinutul subiectului, nu pot fi puse uşor, fără rezistenţă, sub forma, singura admisă de logica clasică, a judecăţilor atributive sau de subsumare, aşa fel că ele ne apar mai clar ca eterogene în termeni şi deci ca sintetice.

Cel mai adesea acest lucru revine în a spune că s'au ales anume acele silogisme ale căror legi operatorii specifice sunt altele decât principiul silogismului clasic: *dictum de omni et nullo*. Cu cât legea operatorie respectivă este mai deosebită şi mai puţin obişnuită, adică mai greu de redus la principiul silogismului clasic, cu atât eterogeneitatea termenilor pe care îi uneşte conclusia apare ca mai mare şi în mod mai clar. Din faptul că subiectele premiselor nu sunt definite prin predicatele lor şi din faptul că nu putem nicicum prevedea ce urmează din două premise fără intervenţia unei legi operatorii, care nu e dela sine înţeleasă şi mai dinainte presupusă, fără legătură cu cazul concret de silogism în discuţie, urmează că nu putem spune, detaşat de această lege operatorie, dacă concluzia se cuprinde sau nu în premisele sale. Numai făcând din legea operatorie premisa majoră şi din cele două premise ale silogismului premisa lui minoră, aşa cum procedează unii logicieni, putem să revenim la punctul de vedere al logicei clasice, dar acest procedeu înfăţişează o serie de dificultăţi şi implică o serie de consecinţe inacceptabile (pe care le vom discuta în alt loc), încât nu poate fi decât respins.

Aşadar, fără admiterea unor judecăţi originar sintetice şi, uneori, fără admiterea unor legi operatorii silogistice, deosebite de principiul silogismului clasic, nu mai există, caşi pentru Leibniz spre exemplu, nicio judecată şi nici un silogism sintetic. Rostul logicei n'ar mai putea să fie altul, în acest caz, decât să expliciteze ceiace am cuprins deja în presupu-

nerile noastre anterioare, să ne facă conştienţi de ceiace am pus mai înainte în afirmaţiile pe care le-am făcut, fără ca atunci să ne fi dat îndeajuns seama de acest lucru.

In orice caz, exemplele date, oricât ar părea la început că e altfel, fac proba că dificultăţile stau în a găsi un criteriu precis şi indiscutabil al împărţirii judecăţilor în analitice şi sintetice şi că discuţia întreagă se poartă în fond mai mult asupra judecăţilor decât a silogismului.

Dacă, spre exemplu, un elev sau un ucenic, suferind de o anume afecţiune şi repartizat pentru a merge într'o anume colonie de vară, se duce să ia informaţii dela biroul care se ocupă cu asemenea chestiuni, privitor la colonia în care a fost repartizat, trenul cu care pleacă, momentul plecării, etc., el face aceasta pentru că nu ştia mai dinainte lucrurile de care se informează. Pentru conştiinţa sa psihologică judecăţile respective sunt judecăţi sintetice. Dacă, la rândul său, funcţionarul însărcinat cu asemenea informaţii întreabă pe elev sau ucenic din ce şcoală sau uzină face parte, de ce afecţiune a fost găsit că suferă, etc., el pune aceste întrebări pentrucă, deasemeni, el nu ştia dinainte aceste lucruri şi pentrucă nu stă în caracterul esenţial al elevului sau ucenicului de a aparţine neapărat unei anumite şcoli sau uzine şi de a suferi de o anumită boală. Insfârşit, dacă elevului sau ucenicului x i se spune că toţi aceia care fac parte din şcoala sau uzina cutare, suferă de boala cutare, etc., merg în cutare colonie de vară, pleacă cu cutare tren, în cutare moment, etc., elevul sau ucenicul x a aflt ceva nou, fiindcă nu stă în caracterul esenţial al şcoalei sau uzinei y, etc., de a-şi trimite suferinzii într'o anume colonie, cu un anume tren, la o anume zi şi oră. Date fiind acum premisele că x aparţine şcoalei sau uzinei y şi suferă de cutare boală şi că cei care aparţin acestei şcoale sau uzini sau suferă de o atare boală merg în cutare colonie şi pleacă la o dată precizată cu un anume tren, se scoate imediat că x pleacă în cutare colonie, cu cutare tren, în cutare zi. Conclusia ne apare nouă, cel puţin pentru conştiinţa elevului sau ucenicului, pentrucă premisele ne apar noui. Şi premisele ne apar noui, numai pentrucă nu definim îndeobşte pe elevul sau ucenicul x prin toate raporturile contingente şi trecătoare pe care le poate purta el în întreaga lui vieaţă şi nici o şcoală, o uzină sau o boală oarecare prin faptul că este situată, în mod convenţional şi provizoriu, în anume cadre sau raporturi temporale, spaţiale sau sociale de fapt. Dar dacă considerăm că orice caracter ce s'ar putea spune în mod adevărat şi universal despre x este cuprins, într'un anume fel, în conţinutul său şi îi aparţine ca atare, altfel neputând să i-l atribuim în mod just, etc., atunci nici una din cele două premise nu mai este sintetică şi în consecinţă nici conclusia silogismului în discuţie.

Ceiace am spus pentru cazul de mai sus se poate spune

și despre silogismele care cuprind altfel de relații decât cele de subsumare sau atribuție, relații de implicație spre exemplu. Iată, din acest punct de vedere, două silogisme care ne apar ca sintetice, întrucât cele două premise ale lor ne apar ca sintetice:

(1)
— Dacă vine x, eu plec.
— Dacă eu plec, ședința se suspendă.
— Deci, dacă vine x, ședința se suspendă.

(2)
— Dacă un patrulater are două laturi opuse paralele și cele două unghiuri alăturate uneia din laturile paralele egale între ele, patrulaterul are suma unghiurilor opuse egală cu 180°.
— Dacă un patrulater are suma unghiurilor opuse egală cu 180°, patrulaterul este inscriptibil într'un cerc.
— Deci, dacă un patrulater are două laturi opuse paralele și cele două unghiuri alăturate uneia din laturile paralele egale între ele patrulaterul este inscriptibil într'un cerc.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

E ușor de constatat că, termenii judecăților fiind eterogeni, judecățile ne apar ca sintetice. Din faptul venirii lui x, spre exemplu, nu urmează în mod analitic plecarea mea, după cum din faptul plecării mele nu urmează în mod analitic suspendarea ședinței. Cu atât mai mult, din faptul venirii lui x nu urmează suspendarea ședinței. Oricât am analiza premisa întâia (Dacă vine x eu plec), nu reiese conclusia, după cum oricât am analiza premisa a doua (Dacă eu plec ședința se suspendă), nu reiese nimic pentru aceiaș conclusie. Conclusia reiese numai din considerarea ambelor premise deodată, sub ipoteza bine-înțeles a legii operatorii în speță (în acest caz, transitivitatea relației de implicație). Silogismele (1) și (2) ne apar ca sintetice tocmai fiindcă premisele lor, nefiind de atribuție sau de subsumare, ne apar ele însile în mod mai clar ca sintetice, ca eterogene în termeni. Dar acest lucru, încăodată, este chestiune numai de definiție și se bazează pe o împărțire psihologică, ceiace îi dă un fundament prea șubred.

Evident, rămâne o problemă cu totul importantă: cum au fost stabilite judecățile sintetice, eterogene în termeni? Precum o arată cele două exemple de mai sus, judecățile sintetice exprimă fie fapte din natură, fie, ca în matematică, realități construite de spiritul nostru logic. Primele reprezintă sinteze de fapt, asertorice și empirice, judecățile numindu-se judecăți sintetice a posteriori. Cele de al doilea reprezintă sinteze de drept, apodictice și raționale, judecățile numindu-se judecăți sintetice à priori. Dar sinteza acestora din urmă înfățișează dificultăți

enorme în a fi înțeleasă și necesită explicații care o fac să devină problema centrală și cea mai de seamă a întregei logici.

3. — Reiese din cele de mai sus că în deducție avem a face cu grade de sinteză și că ele depind de sinteza judecăților ce premerg și justifică conclusia în discuție, mergând dela gradul zero la gradul n, după numărul judecăților sintetice. Sinteza este condiționată de distanța ce desparte punctul inițial de cel final, de numărul verigilor intermediare și de sinteza acestor verigi.

Un silogism nu poate fi, așadar, sintetic în sine, fără o raportare la judecățile care îl fomează. O deducție (un sorit, un silogism, etc.) este o înlănțuire de judecăți, după anumite legi operatorii, care permit legarea unor termeni prin ajutorul altora. Silogismul, soritul, deducția nu sunt nimic în afara acestei înlănțuiri sau, mai exact spus, sunt chiar această înlănțuire, încât e absurd a le pretinde să creieze ceva în plus, în afara judecăților ce le alcătuesc și pe deasupra legilor operatorii ce prezidă forma înlănțuirii. Sinteza stă în judecăți și în legile operatorii ale deducției, deducția logică nefiind decât singura formă valabilă de înlănțuire a judecăților. Problema nu e deci dacă silogismul și deducția sunt sintetice în absolut, fără o referire la judecățile și legile lor operatorii, ci numai sub ce condiții sunt ele sintetice și cu ce grad de sinteză. Sau, și mai exact: care e structura esențială a deducției și ce sens au cuvintele de „sintetic" și „analitic" într'o adevărată teorie deductivă pură.

De altfel, o sinteză mai mare decât gradul *n* (n fiind numărul premiselor, în cazul silogismului n fiind egal cu 2) nu e posibilă întrucât ea înseamnă o sinteză făcută pe deasupra premiselor, ceiace înseamnă că nu mai avem o determinare a conclusiei *numai* de către premise, nu mai avem adică a face cu o adevărată deducție.

Concluzia unui raționament deductiv trebue să fie neapărat analitică prin raport cu totalitatea premiselor sale, dacă vrea să fie valabilă, scoasă adică numai pe baza acestora. A cere unui silogism să fie sintetic independent de judecățile sale, în afara și pe deasupra lor, înseamnă a renunța de fapt la o deducție stringentă. Sinteza unei înlănțuiri logice nu poate fi discutată în sine, detașat de judecățile sale constitutive și de legile operatorii care permit înlănțuirea, ea stând numai în aceste judecăți și aceste legi operatorii.

Spunând că orice judecată este analitică prin raport cu totalitatea judecăților de care ea depinde în mod logic, am dat cuvântului de analitic un sens special, care trebue ca atare lămurit. Faptul că o propoziție de raționament derivă numai din antecedentele ei și nu le depășește, nu înseamnă câtuși de puțin că ea nu aduce nimic nou și reprezintă ca atare o simplă repe-

ţiţic a acestora. Acest lucru, chiar dacă ar fi adevărat, trebuește dovedit în mod cert, nu acceptat pe baza unei simple presupuneri. Dealtfel, e ușor de înțeles că prin simpla contemplare a primelor premise ale unei teorii deductive oarecare, oricât ar fi ea de intensă și analitică, nu putem descoperi acolo toate propoziţiunile care pot fi derivate. Dacă ar fi astfel, n'am avea decât să dăm spre învățare definiţiile, axiomele și postulatele matematice elevilor noștri și ei ar trebui să descopere, *în ele,* relativ cu destulă ușurință, numai să aibe spirit suficient de pătrunzător, toate teoremele care derivă. Propoziţiunile consecinţe nu repetă întocmai ce spun premisele și nici chiar nu sunt cuprinse în ele, ci numai *derivă,* conform anumitor legi operatorii, din primele.

A spune că tot ceeace se deduce în mod strîngent din anumite propoziţiuni date este analitic, înseamnă a da o definiţie cu totul apare cuvântului de „analitic", — identificând analiticul cu faptul că o propoziţiune derivă din alta în mod necesar. In această concepţie nu mai există nici o judecată de raţionament sintetică, dupăcum nici o judecată de experienţă nu este analitică. Numind analitică orice judecată de raţionament și sintetică orice judecată de experienţă, nu e deloc de mirare că în această accepţie a cuvintelor orice sistem deductiv să ne apară „tautologic". Ar fi de mirare dacă ar fi altfel.

De aceia, dând termenului de analitic sensul de demonstrabil în mod logic, ne apare ca fără sens sforțarea unor logicieni (ca cei din „Cercul vienez") de a dovedi că propoziţiunile matematicei și logicei sunt analitice. Toată confuzia se datorește faptului că definiţia de care e vorba s'a strecurat pe sub mână și că autorii respectivi nu au despre ea o cunoștinţă decât pe jumătate. Altfel nu s'ar putea explica discutarea îndelung a unei probleme deja rezolvată implicit prin definiţia convenţională dată termenului de analitic și termenului de sintetic[1]).

Dacă o judecată nu poate avea un grad de sinteză mai mare ca numărul premiselor sale, e în afară de orice îndoială că ea n'ar putea avea unul nici mai mic de cât zero.

Dar a avea gradul zero înseamnă, îndefinitiv, că judecata

---

1) S'ar mai putea susţine că judecata analitică e aceia care derivă numai dintr'o singură judecată (pe baza unei legi operatorii), pe când judecata sintetică derivă din cel puţin două judecăţi (pe baza unei singure, sau mai multor legi operatorii). Cu alte cuvinte, judecata analitică ar fi rezultatul unei inferenţe imediate.

O atare distincţie este însă arbitrară, neposedând un solid temeiu logic și un vădit folos practic. Numărul propoziţiunilor de care depinde o judecată dată este, fără îndoială, important, dar el nu indică o structură deosebită a raţionamentului sau a judecăţii însăși, pe lângă faptul că el poate foarte mult varia, după cum acceptăm ca premise o propoziţiune sau alta. O asemenea definiţie nu duce deci la o împărţire certă a judecăţilor.

în discuție nu depinde de premisele silogismului din care face parte, ci de alte premise, neexplicitate în silogism, așadar de alt silogism, silogismul formulat fiind inutil spre a funda această judecată. Sau, mai înseamnă că, pur și simplu, ea nu este o judecată de raționament, ci fie de experiență, fie o judecată primă în sistemul deductiv respectiv. (Dealtefl, ipoteza că nu e o judecată de raționament este eliminată prin însuși faptul că, în sistemul considerat, ea poate fi conclusia efectivă a unui silogism valabil).

Cel mai adesea se spune că o judecată este analitică în raport cu definițiunea termenilor ce intră în judecată, — atunci când ea însăși nu e o definițiune. A spune însă că o judecată este analitică prin raport cu o anume definițiune, înseamnă că ea depinde de această definițiune și are un grad de sinteză împrumutat acesteia, — dacă cumva nu e chiar această definițiune. Cum definiția nu este o tautologie, o simplă repetare a aceluiaș termen de două ori, ci legarea prin convenție a doi termeni diferiți, urmează că ea este o judecată sintetică și că, prin urmare, și judecata care depinde de ea posedă gradul său de sinteză. Propoziționile-definițiuni nu sunt ceva dela sine înțeles (putând să difere dela sistem la sistem) și nici nu se deosebesc, din punct de vedere strict logic, de celelalte propoziționi prime, încât e cu totul arbitrar și fără nici un fundament logic ca să afirmăm că judecățile ce derivă și se bazează pe definițiuni sunt analitice, pe când cele care derivă și se bazează pe celelalte propoziționi prime pot avea un grad oarecare de sinteză.

In cazul că avem a face cu silogisme, concluzia depinde în mod necesar de două premise, care ar putea să fie și două definițiuni, dar care sunt deosebite și nu se pot reduce una la alta decât pe baza altor definițiuni, ce devin astfel adevăratele premise ale concluziei în discuție. Oricare ar fi deci punctul la care ne vom opri, trebue neapărat să dăm peste două definițiuni diferite și independente, ceiace înseamnă tocmai că prin darea uneia nu e dată și cealaltă și invers, și cu atât mai mult nu e dată conclusia. Aceasta, în mod necesar, nu va putea să aibe gradul de sinteză zero.

Așadar, în încheere, o judecată de raționament, care face parte dintr'un sistem deductiv oarecare și care nu este o judecată primă în acest sistem, nu poate avea în nici un caz gradul de sinteză zero. Cum ea nu poate avea nici gradul de sinteză infinit, deoarece, în acest caz, judecata n'ar mai putea fi demonstrată, un infinit actual neputând fi realizat de mintea noastră și caracterul de judecată de raționament ne mai putând fi pus în evidență, urmează că o atare judecată nu poate avea decât *un grad finit și diferit de zero* oricare ar fi el, grad determinat de judecățile independente de care depinde și care îi dau caracterul de judecată de raționament.

O judecată are gradul zero numai față de judecățile sau

de sistemul deductiv de care nu depinde, indiferent dacă acestea din urmă depind sau nu de ea. *Gradul de sinteză zero este semnul independenței descendente al unei judecăți față de alte judecăți sau de un sistem deductiv oarecare (fie că e o judecată primă, fie că nu are nici un loc în acel sistem)* [1], *după cum gradul de sinteză infinit este semnul indemonstrabilității de fapt al unei atare judecăți.*

Judecățile cu gradul de sinteză zero sunt independente numai față de anume judecăți sau de un anume sistem deductiv. Față de alte judecăți sau de alt sistem, ele pot deveni judecăți de raționament, cu un grad de sinteză finit și bine determinat. Judecățile cu gradul de sinteză infinit sunt însă independente față de orice sistem deductiv *pur*, posibil în fapt. Ele sunt pur și simplu indemonstrabile, neputând deveni în fapt nicicum judecăți de raționament, cu o sinteză finită și bine determinată, într'un sistem deductiv pur, cu un număr finit de premise. De acest caracter se bucură numai judecățile de experiență sau de intuiție, asupra cărora vom reveni.

Așadar, atât judecățile cu gradul de sinteză zero cât și judecățile cu gradul de sinteză infinit sunt nedemonstrate, dar pe când unele sunt numai nedemonstrate prin raport cu un anume sistem deductiv, altele sunt indemonstrabile față de orice sistem deductiv pur.

Cluj / Central University Library Cluj

4. — Intr'un raționament care posedă n premise în total, dar numai p sintetice (p fiind mai mic ca n), numai cele p premise apar ca alcătuind fundamente-condiții ale conclusiei, fără de care aceasta nu s'ar putea formula. Adausul celor (n-p) premise analitice la cele p premise sintetice apare ca inutil, cele dintâiu fiind deja cuprinse în una sau mai multe judecăți ce definesc termenii judecăților sintetice.

Totuși, fără presupunerea și acceptarea acestor definițiuni, conclusia nu s'ar putea susține și demonstra. Indiferent că definesc sau nu termenii judecăților sintetice, definițiunile sunt ele însile condiții indispensabile pentru fundarea conclusiei:

---

1) La rigoare, am putea distinge între gradul de sinteză zero al unei judecăți relativ la anumite judecăți, ca semn al independenței sale *descendente* față de acestea (indiferent dacă le este sau nu antecedentă, dacă adică acestea depind sau nu de ea) și gradul său de sinteză zero relativ la un anumit sistem deductiv, ca semn al independenței sale *totale* față de acest sistem (în sensul că nu face parte din sistemul de care e vorba nici ca propoziție derivată, nici ca propoziție primă).

În definitiv, există două feluri de judecăți ce posedă gradul de sinteză zero: acelea care sunt antecedente sau prime prin raport cu judecățile sau sistemul la care ne referim și acela care nu are nici un fel de legătură cu aceste judecăți sau acest sistem.

ele se adaugă ca atare celorlalte fundamente-condiţii. De aceia, pentru deducţia logică este indiferent dacă unele judecăţi se numesc definiţiuni şi altele nu: ele joacă acelaş rol în operaţia deductivă şi sunt egal de indispensabile, încât, din acest punct de vedere, nici o diferenţă nu se poate face între ele.

Aşadar, întrucât cele (n-p) judecăţi analitice de care e vorba sunt chiar definiţiunile sau măcar o parte a definiţiunilor termenilor judecăţilor sintetice, urmează că, pentru mecanismul deducţiei, nu există nici o deosebire între judecăţile analitice şi cele sintetice, toate constituind, deopotrivă şi în mod necesar, condiţii pentru demonstrarea conclusiei.

O adevărată deducţie, stringent logică, trebue să pornească dela un sistem de propoziţiuni prime, care nu este numai *necontradictoriu,* ci încă şi *suficient* şi *redus la minimum posibil.* Dacă sistemul de propoziţiuni prime n'ar fi suficient, dacă adică ar cuprinde mai puţine premise decât este absolut indispensabil, n'am putea să mai deducem toate propoziţiunile sistemului deductiv respectiv, sau n'am mai putea să le deducem în mod stringent: propoziţiunile derivate ar fi cel mult probabile, posedând o sinteză superioară numărului de premise, în afara şi pe deasupra lor. Dacă el n'ar fi redus la minimum posibil, rolul unora din premise n'ar mai fi *efectiv:* premisele sau n'ar fi *independente* unele faţă de altele (unele din ele putând să fie derivate din celelalte), sau, în caz că ar fi independente, ar fi cu totul *inutile,* simple *ornamente* fără nici o legătură cu judecăţile sau sistemul deductiv de care e vorba.

Or, dacă ţinem seama de cele discutate până acum, e uşor de văzut că, într'o deducţie în care premisele sunt *necesare* şi *suficiente* pentru fundarea anumitor propoziţiuni, în care adică fiecare premisă este absolut indispensabilă pentru conclusia în discuţie, neputând în niciun caz lipsi, conclusia are neapărat o sinteză egală cu numărul premiselor sale.

Formula enunţată mai înainte, care afirma că gradul de sinteză al unei conclusii este egal cu numărul premiselor sale sintetice, trebue aşadar corectată. *Într'o adevărată deducţie, în care sunt explicitate toate premisele, dar numai cele strict indispensabile, gradul de sinteză al unei judecăţi de raţionament este egal, pur şi simplu, cu numărul premiselor sale suficiente, efective şi independente.*

Un silogism, prin urmare, atâta timp cât premisele sale constitue raţiunea necesară şi suficientă a conclusiei, posedă neapărat o sinteză de gradul doi. Ceiace ne face să nu admitem cu uşurinţă acest lucru este faptul, mereu repetat, că judecăţile ce alcătuesc silogismul clasic sunt judecăţi atributive: prin aceasta, termenii silogismului sunt consideraţi ca posedând o serie întreagă de relaţii virtuale, ceiace ne împinge să credem că conclusia nu depinde de premisele sale. Dar, în acest caz, ea depinde de aceste relaţii virtuale, fără de care ea n'ar putea fi

fundată. Iar aceste relaţii virtuale, fiind prime şi independente una faţă de alta (deci necuprinzându-se una în alta), sunt, în sine, în mod necesar sintetice. Concluzia unui raţionament are, oricum, un gard de sinteză egal cu numărul premiselor sale, fie că acestea sunt date în mod explicit, fie că sunt date în mod implicit sau virtual.

E necesar să observăm însă că, într'o adevărată deducţie, nu trebue să acceptăm ca premise relaţii care n'au fost explicitate mai dinainte, ci numai ceiace am formulat, în sistemul deductiv considerat, în mod explicit. Dacă termenii mai pot poseda şi altfel de relaţii în afara celor explicitate şi utilizate în sistemul deductiv în discuţie (utilizate fiind, evident, în alte sisteme deductive), acest lucru nu ne interesează câtuşi de puţin, întrucât nu schimbă prin nimic propoziţiunile din sistemul nostru. Relaţiile virtuale sau actuale pe care le mai pot poseda termenii ne sunt indiferente atâta timp cât nu iau parte la constituirea sistemului nostru deductiv.

Dacă, din contră, în acest sistem intervin şi alte premise în afara celor formal explicitate, ele trebuesc neapărat explicitate şi enumărate între propoziţiunile prime ale sistemului. O propoziţiune oarecare ori are un rol într'un anume sistem deductiv şi atunci trebue formulată în mod explicit, ori nu are nici un rol şi atunci trebue eliminată ca ilegitimă. Într'un sistem deductiv pur logic nu au ce căuta propoziţiuni implicite sau virtuale.

Gradul de sinteză al unei judecăţi de raţionament îl dă numărul tuturor judecăţilor independente de care aceasta depinde în mod efectiv. Numai faţă de totalitatea acestor judecăţi concluzia este analitică, în sensul că e dată prin darea lor şi e scoasă numai din ele, pe baza anumitor legi operatorii. Faţă de una sau o parte din aceste judecăţi, concluzia este sintetică, întrucât le depăşeşte şi nu e dată prin darea lor.

Toate propoziţiunile, de care o propoziţiune dată depinde în mod necesar, formează pentru această propoziţiune condiţii, ipoteze sau fundamente ale ei. Suma tuturor condiţiilor necesare şi suficiente ale unei propoziţiuni date reprezintă, într'un fel oarecare, un echivalent al acestei propoziţiuni, într'un anume sistem deductiv. A admite toate propoziţiunile de care o anume judecată depinde precum şi legile operatorii respective, este acelaş lucru cu a admite însăşi propoziţiunea în discuţie. (Evident, nu şi invers).

Se vede de aci că echivalenţa, luată în acest sens special, nu e tot una cu tautologia sau identitatea. Concluzia nu se identifică cu niciuna din premisele sale şi nici cu toate deodată, ea fiind eterogenă prin raport cu ele şi spunând altceva decât fiecare în parte sau toate la un loc dar fără a fi efectuat operaţiile cerute de legile operatorii. Concluzia este echivalentă premiselor *numai*

dacă admitem legile operatorii care au permis derivarea şi ne hotărîm să efectuăm operaţiile de derivare, conform regulelor, legând termenii premiselor într'altfel decât erau legaţi în premise şi creind o sinteză nedată în acestea, care constitue tocmai conclusia.

Nu putem deci vorbi de o echivalenţă între două relaţii simple, afară numai dacă nu sunt prin definiţie declarate ca atare, în care caz ele nu sunt decât două enunţuri ale aceleaşi realităţi logice. Intr'un sistem deductiv oarecare, termenii relaţiilor, dacă nu sunt primi, poartă deja o serie de relaţii care i-au definit, aşa fel că relaţia dată se poate rezolva într'o serie de relaţii simple, cu care ea este echivalentă. Echivalenţa se stabileşte aşadar, fie într'o relaţie şi mai multe alte relaţii antecedente, fie, cel mai adesea, între un grup de relaţii şi alt grup de relaţii. Relaţiile simple sunt, de cele mai multe ori, părţi ale unei echivalenţe, — excluzând, se înţelege, cazul când prin definiţie sunt declarate ca echivalente. Evident, toată problema echivalenţei nu se poate pune decât raportându-ne la anumite legi operatorii, adică la un anume sistem deductiv.

O propoziţiune-conclusie derivă din alte propoziţiuni-condiţii după anumite legi mai generale sau mai speciale. Numim toate legile, după care o propoziţiune derivă din altele, *legi operatorii*. Ele sunt legi de calcul sau de combinare a relaţiilor, reguli de derivare sau de raţionament, exact după cum *legile sau regulele formative sau de definiţie* sunt legi de calcul sau de combinare a termenilor. Ele nu sunt numai diverse ca natură, ci sunt diverse şi ca întindere, constituind prin aceasta tipuri speciale de demonstraţie şi definind astfel deducţia în speţă. Pe cele de mai mare întindere, care ni se impun pe baza unei evidenţe şi necesităţi de fupt, le vom *numi* şi principii operatorii. Legile operatorii se pot aşadar ierarhiza, începând cu cele de mai mică întindere şi importanţă şi terminând cu cele de cea mai mare întindere şi importanţă.

Precum am văzut, o judecată nu derivă numai din antecedentele sale, fără să nu intervină anumite legi de operaţie sau combinaţie a acestor antecedente. Dar, cu atât mai mult, ea nu derivă numai din aceste legi, care indică numai forma de înlănţuire a unor anumite relaţii .De aceia, credinţa unora că totul se cuprinde sau se reduce la principiul identităţii (sau la alt principiu logic), care este numai unul din principiile operatorii, e drept de o generalitate maximă şi fundamental, este cu desăvârşire greşită. Acest principiu, nu mai încape îndoială, prezidă toate felurile de operaţii logice, dar el defineşte o schemă prea largă, pe care o umplu şi o precizează alte legi şi alte relaţii, fără de care raţionamentul nostru nu s'ar putea efectua în concret.

Propoziţiunile prime sau legile operatorii fundamentale ale unei teorii deductive oarecare nu conţin implicit toate ade-

cărurile care se pot demonstra plecând dela ele, chiar dacă le-am enumăra pe toate, și cu atât mai mult dacă ne mărginim să luăm în considerare numai pe unele dintre ele. Demonstrația logică este un *act*, care se realizează numai dacă ne hotărîm să efectuăm procesul deductiv. Ea este o construcție sau operație activă, o combinare a unor anumite relați pe baza unor anumite legi de combinare. Prin simplă contemplație nu putem avea nici demonstrație, nici progres în gândire.

* * *

5. — Sinteza concluziei unui silogism stă deci în premisele acestuia. Dar dacă avem aface cu o deducție pură, sinteza din premise nu e originară, căci aceste premise se fundează prin ajutorul altor silogisme, încât sinteza se reduce la sinteza premiselor acestor silogisme și așa mai departe. Sinteza trebue însă să fie dată undeva originar și anume în primele premise.

Ar urma, așadar, că într'un sistem deductiv pur, unde nu avem aface cu judecăți de experiență, numai primele judecăți (definițiuni, axiome, convențiuni sau postulate, oricare le-ar fi numele) sunt propriu zis, în mod originar, sintetice, propozițiunile derivate posedând numai o sinteză împrumutată, ca demonstrabile.

Am putea vorbi atunci de un grad de sinteză măsurat nu prin premisele de care o judecată depinde imediat, ci prin premisele ultime, de care această judecată depinde direct sau indirect și care nu mai depind de alte judecăți. Numim un atare grad de sinteză *grad primar de sinteză sau sinteză primară*, pe când gradul de sinteză de care a fost vorba până acuma îl vom numi *grad secundar de sinteză sau sinteză secundară*.

E ușor de observat că într'un sistem deductiv oarecare, o judecată derivată posedă un grad primar precis determinat și mereu același de sinteză, pe când gradul de sinteză secundar poate varia după dorință, în cadrul aceluiaș sistem, după cum judecata de care e vorba este derivată din unele sau din altele din judecățile sistemului.

Evident, într'un sistem dat o judecată poate depinde de un număr enorm de judecăți antecedente. Ele se pot plasa pe o serie de trepte diferite, începând cu cele de care judecata depinde în mod imediat și terminând cu propozițiunile prime ale sistemului. Cum e imposibil să le luăm în considerare pe toate deodată, cu necesitate se impune să facem o selecție; să ne oprim adică la o anumită treaptă a acestor antecedente. Și cum treptele intermediare nu sunt prin nimic precizate și determinate, e necesar să considerăm fie premisele cele mai apropiate și imediate (ceiace duce la gradul de sinteză secundar), fie pe cele mai îndepărtate și primare (ceia ce duce la gradul de sinteză primar), unele constituind capătul de jos, de sosire, altele capătul de sus, de plecare, al unei înlănțuiri deductive.

Gradul de sinteză al unei judecăți de raționament nu se măsoară, așadar, prin totalitatea posibilă a premiselor sale, ci numai prin premisele ce se găsesc la același nivel, fie cel mai apropiat, fie cel mai îndepărtat. Chiar la același nivel pot exista o serie de judecăți care se încalcă reciproc, se presupun unele pe altele sau se deduc unele din altele. Gradul de sinteză ia în seamă numai premisele necontradictorii, suficiente, independente și efective[1]). Or, din acest punct de vedere, gradul primar de sinteză este mult mai important decât gradul secundar de sinteză, întrucât premisele imediate ale unei conclusii (în caz că nu sunt prime) cu toate că pot fi independente unele față de altele, nu sunt totuși independente față de primele premise ale sistemului, în timp ce acestea sunt independente față de orice altă judecată a sistemului considerat.

Întrucât o judecată oarecare nu depinde de toate propozițiunile prime ale sistemului deductiv din care ea face parte, ci numai de unele din ele, urmează că gradul primar de sinteză al unei atare judecăți este îndeobște mai mic ca numărul premiselor prime ale sistemului deductiv considerat.

Putem distinge deci între gradul de sinteză al unui sistem deductiv oarecare și gradul primar de sinteză al unei judecăți

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) Spunem că un sistem de judecăți prime este *suficient* sau *complet* față de un anume sistem deductiv sau de anumite judecăți, atunci când toate propozițiunile derivate ale sistemului deductiv sau toate judecățile considerate se pot scoate pornind numai dela judecățile prime enunțate, nemaifiind nevoe de o judecată primă nouă, neenunțată în sistem. Spunem că o judecată oarecare este *independentă* față de un anume sistem de judecăți, atunci când ea nu poate fi derivată din acestea sau, în alți termeni, când e posibilă alcătuirea unui sistem de propoziții necontradictoriu din negativa propoziționii în discuție și toate celelalte propoziții. Spunem că o judecată primă este *efectivă* sau *necesară* pentru un sistem de judecăți sau o anume judecată derivată, atunci când prin ștergerea ei sistemul devine insuficient și judecățile sau judecata nu se mai pot funda. Efectivitatea și independența garantează *nonsuperfluitatea* sau *ireductibilitatea* sistemului de propoziții prime, care nu poate fi garantată nici numai de independență și nici numai de efectivitate.

Într'adevăr, e ușor de văzut că suficiența și independența cer numai ca judecățile prime să nu derive unele din altele și să ajungă fundării judecății derivate, dar nu impun un *minimum* acestor judecăți prime. S'ar putea ca o anume judecată primă independentă să nu contribue prin nimic în fundarea unei judecăți derivate: ca nu are un rol efectiv în demonstrația sa. Or, nu toate judecățile prime ale unei teorii deductive sunt efective pentru o anume judecată derivată, deși ele sunt necontradictorii, suficiente și independente: unele sunt efective pentru demonstrarea unei anume judecăți, altele pentru demonstrarea altei judecăți. Căci e evident că o judecată nu depinde de toate judecățile prime, fără excepție, ale sistemului deductiv din care face parte, ci numai de unele dintre ele.

de raționament ce face parte din acest sistem. *Gradul de sinteză al unui sistem deductiv este egal cu numărul propozițiunilor sale prime,* cu numărul acelor propoziţiuni adică care fiind indemonstrabile și independente față de celelalte propoziţiuni ale sistemului au, în acest sistem, un grad de sinteză egal cu zero. *Gradul primar de sinteză al unei judecăți* ce aparține acelui sistem *este egal cu numărul judecăților prime ale sistemului, de care judecata depinde în ultimă instanță.* Precum am văzut, acest grad este îndeobște mai mic decât gradul de sinteză al sistemului, cel mult egal cu el.

E ușor de constatat că nici gradul primar de sinteză nu e un grad de sinteză absolut, ci relativ. Intr'adevăr, față de alt sistem deductiv, o anume judecată poate avea alte premise ultime (evident, altele fiind legile operatorii sau ordinea lor de aplicare și deci alta forma deducției) și prin urmare alt grad primar de sinteză. Așa, spre exemplu, putem să facem din propoziţiunile prime ale unui sistem propoziţiuni derivate ale altui sistem, posedând un anume grad de sinteză, și din propoziţiuni derivate propoziţiuni prime, cu gradul de sinteză zero. Orice grad de sinteză este ceva relativ la un anume sistem deductiv, dupăcum orice mișcare este ceva relativ la un anume reper al mișcării.

Principial, gradul de sinteză primar nu se identifică cu gradul de sinteză secundar. Raporturile în care se pot găsi aceste două grade de sinteză depind de o serie de condiţii, în primul rând de structura deducției, de legile operatorii utilizate și de numărul treptelor ce despart judecata în discuție de premisele ei prime. Dar, în majoritatea acestor condiţii, gradul primar de sinteză nu poate fi mai mic ca gradul secundar de sinteză: el este cel puțin egal sau mai mare ca acesta din urmă.

In presupunerea că o deducție ar fi alcătuită numai din silogisme (cu excluderea inferențelor imediate sau a altor moduri de deducție), gradul primar de sinteză al unei judecăți se identifică cu gradul său secundar numai dacă premisele imediate ale judecății sunt și judecăți prime ale sistemului deductiv respectiv. In caz că premisele imediate nu sunt judecăți prime, gradul primar este cel puțin cu o unitate mai mare decât gradul secundar.

Intr'adevăr, un silogism având două premise urmează că, dacă acestea nu sunt prime, ele depind de alte premise, și așa mai departe. Numărul premiselor de pe a doua treaptă, pornind de jos, dela judecata în discuție, poate fi maximum de $2^2=4$. Minimum acest număr este de trei premise. Dacă ar fi numai două, ar însemna că din două premise să se scoată, prin două silogisme deosebite, două concluzii, care la rândul lor să devină premise ale judecății în discuție. Acest lucru n'ar fi posibil decât dacă am utiliza legi operatorii diferite la aceleași premise, ceiace în general nu e admisibil .Din trei premise deo-

scbite putem scoate însă, combinând două câte două, nu numai două conclusii diferite, dar chiar trei conclusii diferite.

Premisele de pe cea de a două treaptă, în caz că nu sunt prime, depind de alte premise, aşezate pe o a treia treaptă. In caz că numărul celor de pe a două treaptă este de trei, numărul celor de pe a treia treaptă este maximum $3\times2=6$ şi minimum 3. Trei premise sunt suficiente într'adevăr, pentrucă, după cum am văzut, din trei premise, combinând două câte două, putem scoate trei conclusii.

Procedând în acelaş fel, găsim că după p trepte intermediare, numărul premiselor ultime, de care depinde o judecată dată printr'o înlănţuire silogistică, este maximum de 2^p şi minimum de 3. Aşadar, pe când gradul de sinteză secundară al unei judecăţi ce face parte dintr'o înlănţuire silogistică este egal cu 2, gradul de sinteză primară se poate cuprinde între 2 şi 2^p, p reprezentând numărul treptelor ce despart judecata în discuţie de propoziţiile prime ale sistemului de care ea depinde. Gradul primar de sinteză este egal cu 2 numai dacă premisele imediate ale judecăţii sunt şi judecăţi prime ale sistemului. Astfel, el este egal cu cel puţin 3.

Dacă deducţia nu este alcătuită numai din silogisme, ci şi din sorite sau inferenţe imediate, se înţelege că situaţia este alta. Astfel, dacă judecata în discuţie este conclusia unui sorit ci nu a unui silogism, dacă adică gradul ei secundar de sinteză este mai mare ca 2, fie n, atunci gradul ei primar de sinteză poate fi egal cu cel secundar, chiar şi în cazul că cele n premise ale soritului nu sunt prime, ba în anumite cazuri, chiar mai mic. In presupunerea că şi celelalte trepte ale deducţiei ar fi alcătuite din sorite având tot n premise, gradul primar de sinteză poate fi maximum egal cu n^p.

Dacă două propoziţiuni, făcând parte din acelaş sistem deductiv, depind de un număr egal de propoziţiuni prime (deşi nu aceleaşi), ele posedă *un grad primar echivalent*. Dacă ele depind chiar de aceleaşi propoziţiuni (evident, fie că stau la niveluri diferite în ierarhia deductivă, fie că legile operatorii pe baza cărora sunt derivate sunt diferite şi prin aceasta şi forma deducţiei) ele posedă un *grad primar identic*. Două propoziţiuni diferite nu pot avea un grad primar identic decât dacă numărul, natura legilor operatorii pe baza cărora se deduc şi ordinea de aplicare a acestora sunt diferite, ceiace ni se pare că poate ridica destule reserve şi discuţii în cadrul aceluiaş sistem deductiv. In mod normal, în acelaş sistem deductiv, două propoziţiuni colaterale neechivalente nu pot avea un grad primar de sinteză identic. Cel mult dacă am putea vorbi de un grad primar de sinteză identic a două propoziţiuni ce se succed, aflându-se la niveluri diferite. Dar în acest caz, ele posedă un *grad de ordine* diferit.

6. — Din cele de mai sus urmează o consecință foarte importantă. Numărul propozițiunilor prime fiind în mod necesar limitat, sinteza deducției este și ea limitată, având o limită superioară peste care nu poate trece în niciun caz: numărul maxim al propozițiunilor prime.

Concepția că sinteza judecăților derivate stă numai în judecățile prime, de care depind, ale sistemului a fost reprezentată între alții de către I.m. Kant, care susține că principiile științelor sunt sintetice și că silogismul și deducția se mulțumesc să scoată prin analiză ceiace principiile conțineau deja în mod implicit. Această concepție duce la concluzia că demonstrația nu creiază nici o sinteză peste cea dată în primele judecăți, mulțumindu-se numai să o transfere pe aceasta judecăților derivate. Gradul de sinteză al unei propoziții n'ar arăta decât gradul de diviziune al unei sinteze originar date. El ar fi mai degrabă un grad de analiză decât de sinteză, o disecare a unei sinteze date, sau o combinare în forme și proporții noui.

Silogismul, departe de a fi o sinteză, ar fi în mod esențial o analiză, o desmembrare a unei sinteze primare, cel mult o combinare a elementelor unei astfel de sinteze în proporții diferite, care n'ar aduce nici o mărire a acestei sinteze, după cum o cantitate dată de lichid, oricum ar fi împărțită, turnată și combinată în diferite vase, nu-și mărește prin aceasta cantitatea ei originară. Din contră, numai o parte din sinteza originară este transmisă și utilizată de un anume silogism. Deducția ar fi cel mult o sinteză a unor părți, dar nu a totului; o combinație nouă, dar nu o creștere de volum.

Indiferent că acceptăm sau nu conclusia incapacității deducției de a creia sinteze care nu se găsesc în propozițiunile prime ale sistemului, este clar că toate cele discutate până acum duc la faptul că dintr'un sistem finit și bine determinat de propoziții prime nu putem scoate decât un număr mărginit de propoziții derivate, deducția epuizându-și în scurt timp toate virtuțile creiatoare, adică demonstrative, — în ipoteza, se înțelege, că numărul legilor operatorii care iau parte la deducție este limitat și că nu avem afacere cu creierea indefinită, prin recurență, a unor termeni și propoziții noui între acești termeni. Un anume sistem deductiv este un sistem mărginit și închis, încât sosește un moment dat când niciun progres nu mai e posibil.

Evident, numărul propozițiunilor derivate rămâne în orice caz imens, niciodată poate enumărate în întregime, mai ales dacă avem a face cu mai multe legi operatorii și cu posibilitatea de a le varia. Practic poate că niciodată nu le vom epuiza pe toate și nu vom avea garanția că le-am epuizat, deși teoretic numărul lor este totuși limitat. Mai târziu vom încerca să determinăm acest număr (făcând abstracție de posibilitatea de creiare a unor

termeni noui şi propoziţiuni între aceşti termeni în mod indefinit prin ajutorul definiţiilor), considerând anumite eventualităţi: că deducţia este alcătuită numai din silogisme sau numai din inferenţe imediate, etc.; că avem aface numai cu o lege operatorie sau mai multe legi operatorii, etc.

A presupune un progres infinit în creşterea numărului judecăţilor demonstrate ale unui sistem deductiv oarecare, înseamnă deci (în caz că nu avem aface cu legi operatorii ce permit un număr indefinit de produse relative şi nici cu legi de definiţie ce permit creiarea, prin recurenţă, a unui număr indefinit de termeni noui) a admite că numărul judecăţilor prime ale sistemului considerat este sau poate deveni infinit. La fiecare pas al demonstraţiei ar trebui să admitem o judecată primă nouă, fie în mod explicit, fie în mod implicit.

Progresul în deducţie nu e posibil, după unii, decât admiţând postulate subjacente, care nu sunt în fond decât apeluri la intuiţie. Un progres la infinit nu e posibil, după aceştia, decât într'o deducţie bazată pe intuiţie, fie ea şi pură. El nu e de conceput într'un sistem logic pur, formal şi bine determinat. Istoria ştiinţelor raţionale ne arată că atunci când păreau închise toate porţile progresului şi o teorie deductivă atinsese maximum său de desvoltare, ieşirea nu s'a putut face decât prin introducerea de legi operatorii, legi formative şi relaţii noui, toate luate sau inspirate din natură. Numai astfel s'a putut trece dela special la general (dela numerele naturale, spre exemplu, la cele fracţionare şi relative, la cele raţionale, apoi la cele reale, algebrice, etc.). Procesul acesta de creiare de obiecte sau termeni noui, purtând anumite relaţii cu vechii termeni, apoi de combinare sau derivare a unor relaţii noui şi aşa mai departe, va fi arătat pe larg mai târziu.

Mulţi logicieni au crezut că rezolvă dificultăţile pe care le ridică o sinteză apodictică şi raţională, admiţând că la fiecare pas al demonstraţiei intervin elemente asilogistice, ba chiar că silogismul nu creiază nici un fel de sinteză, toată sinteza fiind de natură asilogistică. Elementul creiator asilogistic, deşi conceput în mod diferit dela autor la autor, a primit îndeobşte numele de „intuiţie", iar reprezentanţii concepţiei pe cel de „intuiţionişti".

Dar aceştia nu ne arată cu precizie ce anume şi în ce loc ne aduce ceva intuiţia pe lângă sau pe deasupra silogismului şi nici cum poate da această intuiţie rigoare, necesitate şi obiectivitate. Este intuiţia altceva *pentru logică* decât o judecată sau mai multe judecăţi, fie ele chiar provenite din intuiţie? Dară nu este nimic altceva, care îi mai este specificul logic (lăsând la o parte origina sa) şi cum poate contribui o judecată să fundeze logic o conclusie decât devenind o premisă a ei într'o deducţie, care s'ar putea să nu fie silogismul clasic, dar care în tot cazul e o deducţie a cărei structură logică se impune să

fie studiată? Deducția ar progresa, pentrucă intuiția ne-ar pune mereu la îndemână judecăți și legi operatorii noui. Dar întrucât origina judecăților și legilor operatorii nu interesează logica, rezolvarea problemei în discuție n'ar mai fi de natură asilogistică sau nerațională, mai precis neformală, ci de natură silogistică sau rațională, mai precis formală.

Dacă, din contră, intuiția este altceva decât o judecată sau o serie de judecăți și nu se poate rezolva ca atare în judecăți, cum e posibil ca ceva care nu e relație să fundeze *logic* o relație? Prin definiție, demonstrația înseamnă fundarea unei judecăți *pe alte judecăți*, așa fel că fundarea unei judecăți pe altceva decât pe judecăți nu reprezintă o demonstrație.

Concepția intuiționiștilor, deși atrăgătoare și interesantă, întrucât privește procesul gândirii mai în legătură cu natura obiectelor asupra cărora se aplică și mai mult sub aspectul său psihologic și de fapt, nu dă seama totuși de logicul unei demonstrații, lucru ce interesează logica, tocmai fiindcă nu face abstracție de elementele contingente și de fapt, nelogice, ce însoțesc orice demonstrație logică. Elementul logic nu se găsește în nici un proces de gândire în mod isolat și pur: cu toate că prezent în oricare asemenea proces, el trebue isolat și desisat pe calea unei abstracțiuni sau schematizări.

Adevărul este că sinteza unei conclusii nu atârnă numai de primele sale premise, ci și de legile sale operatorii. Primele premise nu închid în ele, în mod misterios, toată nesfârșita serie de relațiuni care se pot deduce. Ca acestea să închidă ceva deosebit și eterogen prin raport cu ele, ar fi și de neînțeles. Dealtfel, cum propozițiunile derivate ale unui sistem pot fi luate ca prime în alt sistem și proporțiunile prime, ca derivate, ceiace înseamnă că însușirea de prim sau derivat nu constitue un caracter intrinsec al propozițiunilor ci numai unul extrinsec, prin raport cu un anume sistem deductiv, ar urma că dacă unele propoziții închid anumite alte propoziții, acestea din urmă pot închide la rândul lor pe cele dintâiu, o cuprindere adică reciprocă, universală și infinită, imposibil de înțeles și acceptat. Nu putem scăpa acestei absurdități decât dacă admitem că la sinteza conclusiei mai contribue, în afara premiselor sale, și legile operatorii respective.

Sinteza conclusiei unui silogism nu se reduce integral la sinteza premiselor sale, fiindcă silogismul nu exprimă numai ceiace exprimă cele două premise, ci și *unirea* lor într'o conclusie. Această unire constitue adevărata sinteză adusă de silogism peste cea exprimată de premise în mod isolat și se datorește legii operatorii în speță. Ea nu e de natură asilogistică, ci pe deantregul silogistică.

Precum am văzut, o premisă a silogismului leagă pe x_1 de y_1 și o altă premisă pe y_1 de z_1, dar prin aceasta nu se leagă și x_1 de z_1 și în nici un caz nu ni se arată ce fel de legătură poate să existe între acești termeni. Într'adevăr, așa după cum am arătat-o deja, putem să nu avem nici o legătură logică între x_1 și z_1, sau una identică cu una din relațiile din premise, sau, însfârșit, una diferită de fiecare din relațiile premiselor, — după natura legii operatorii în speță.

Legile operatorii leagă termenii pe care premisele nu-i leagă. Fără intervenția lor premisele ar rămâne izolate, simpli atomi logici, gândirea neputând spune nimic în plus peste cciace spun ele. O gândire pur analitică și contemplativă s'ar mărgini să repete mereu ceiace s'a spus în premise, fără să lege și fără să spună ceva nou.

Gradul de sinteză, de care a fost mereu vorba până acum, privește lucrurile parțial, din punctul de vedere al premiselor unei judecăți, nu și al legilor operatorii, care determină natura deducției și a sistemului deductiv din care judecata face parte. Aceasta din cauză că legile operatorii sunt cam aceleași, evidente și generale, puțin diferite dela silogism la silogism și ca atare neapărat presupuse, încât sunt trecute ușor cu vederea și neluate în seamă când e vorba de discutarea sintezei în silogism. Rolul lor este dela sine înțeles pentru ca să mai simțim nevoia să le punem în evidență.

Sinteza unei judecăți de raționament nu stă numai în primele propozițiuni, întrucât legile operatorii adună aceste sinteze la un loc, făurind o nouă sinteză: conclusia. Cu aceleași premise, dar cu legi operatorii diferite, altele ar fi și concluziile obținute. Cel mult dacă am putea vorbi de o incapacitate de sinteză a acestor legi în cazul că am face din ele premisa majoră a unui silogism, iar din celelalte două premise premisa lui minoră; dar acest lucru presupune admiterea altei legi de operație ireductibile, pe lângă faptul că implică anumite concluzii privitor la natura deducției cu totul discutabile.

Sinteza conclusiei este condiționată de sinteza premiselor sale, dar și de legile operatorii care prezidă deducția. Primele propozițiuni se leagă în sinteze noui, complexe, ce diferă numai prin ajutorul legilor speciale de combinare [1]).

---

1) E o problemă origina sau ceeace ne împinge pe noi să luăm anumite legi ca legi operatorii. Ele depind de structura psihologică a minții noastre, cât și de natura realității din afară. Intuiția și realitatea de fapt ni le sugerează, ne călăuzesc fără îndoială, ni le dau și ni le impun chiar dar odată puse noi le considerăm *ca și cum n'ar depinde de nimic străin nouă, ci numai de libera noastră determinare.* La rigoare noi putem pune chiar alte legi operatorii decât cele date psihologic sau intuitiv. In acest caz vom creia în altă intuiție, corespunzătoare celei a noastre, sau fără nici o intuiție. Ne vom îndepărta de „înțelegerea" faptelor, ne va fi frică să nu cădem în

7. — Din consideraţiile de până acuma credem că se desprinde conclusia că denumirea de judecată analitică sintetică în sine nu are la urma urmei nici un sens. O judecată este asertarea unei relaţii între doi sau mai mulţi termeni şi atâta tot. O judecată este analitică sau sintetică numai în raport cu altă sau cu altele. Şi nici atât nu e deajuns. O judecată este sintetică, de un anume grad, numai prin raport cu un anume sistem deductiv. Gradul de sinteză al aceleaşi judecăţi diferă după cum o încadrăm într'un sistem sau în altul; el nu-i aparţine intrinsec, luată isolat.

Judecăţile prime, indiferent că sunt date dela început sau se introduc în cursul demonstraţiei, posedă un grad de sinteză primar sau secundar egal cu zero faţă de sistemul în care ele se găsesc ca judecăţi prime, deşi faţă de alt sistem ele pot poseda un grad de sinteză finit şi diferit de zero[1]). Judecăţile derivate posedă un grad de sinteză primar mai mare sau mai mic, după cum depind de un număr mai mare sau mai mic de propoziţiuni prime.

Nu e deci posibil să se determine gradul de sinteză al unei judecăţi fără să nu se indice sistemul deductiv (inclusiv,

---

contradicţii, vom elabora simple „elucubraţii" mintale, un joc pur al spiritului, fără noimă, dar vom rămâne mereu în logic. Evident, modelul, prin raport cu care vom construi în altă intuiţie, va fi intuiţia noastră. La ea vom reveni mereu, ca un termen de comparaţie sau ca o sursă de inspiraţie. Fiindcă noi nu o vom putea depăşi şi nu ne vom putea depăşi în mod esenţial. O desprindere totală de condiţiile de fapt ale gândirii noastre este de plano exclusă. Ar trebui să încetăm de a mai fi oameni şi să devenim cu totul altceva. Dar oricând vom putea erija sau presupune o experienţă independentă de a noastră, sau vom putea considera propria noastră experienţă *coşicum* ar fi o atare presupunere sau erijare. Psihologicul nu se confundă în nici un caz cu logicul; cel mult accidental şi de fapt, nu şi principial şi de drept.

1) La rigoare, am putea spune că o propoziţiune primă posedă gradul de sinteză 1, întrucât nu depinde de celelalte propoziţiuni prime, ci numai de ea însăşi. Propoziţiunile derivate ce depind, prin inferenţe imediate, numai de o singură propoziţiune primă, au gradul primar de sinteză tot 1, dar pe când gradul primelor propoziţiuni e *pur*, al acestora este *impur* întrucât intervin anumite legi operatorii. Orice grad de sinteză al unei propoziţiuni derivate este impur sau incomplet atâta timp cât nu ia în considerare decât premisele de care depinde nu şi legile operatorii respective. În această accepţie a cuvintelor însă, n'ar mai exista nici un grad de sinteză zero, întrucât orice judecată depinde de sine însăşi, indiferent că e încadrată sau nu într'un anume sistem deductiv. De aceea, credem preferabil să păstrăm denumirea de grad de sinteză zero pentru acele judecăţi care nu depind de nici o altă judecată *străină*, oricare ar fi ea. Grad de sinteză înseamnă demonstrabilitate, deci intervenţia unor anumite legi operatorii şi judecăţi prime deosebite.

deci, de definiții) la care trebue să ne referim. De cele mai multe ori acesta este presupus și dela sine înțeles.

Când două propoziții diferite fac parte din același sistem deductiv, ele sunt sau colaterale și independente (depinzând de propoziții prime diferite), sau colaterale și parțiale dependente (având în antecedentele lor unele propoziții comune dar și unele propoziții diferite sau cel puțin legile operatorii deosebite), sau unilineare și total dependente (primele premise ale uneia fiind și primele premise ale celeilalte, deși aceasta din urmă poate să posede premise în plus). Dependența totală este sau reciprocă (echivalență), sau unilaterală (simplă implicație). Propoziționea implicată, propoziționea descendentă adică, are un grad primar de sinteză cel puțin egal cu gradul de sinteză al propoziționii ascendente, foarte adesea mai mare. Căci aceasta din urmă poate avea premise în plus față de propoziționea ascendentă, ceiace îi ridică gradul primar de sinteză.

Când mai multe judecăți se înlănțuesc unilinear, înlănțuirea poate fi în linie dreaptă sau circulară. Când este în linie dreaptă, avem a face sau cu subimplicații, sau cu egal-implicații (echivalențe). Inlănțuirea circulară nu poate fi alcătuită decât din egal-implicații.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Problema sintezei nu este deci problema judecății pur și simplu, ci, în fond, problema de ductibilității ei. Gradul de sinsinteză este demonstrabilitatea unei propoziții, într'un anume sistem deductiv, după un număr mai mare sau mai mic de trepte intermediare și făcând apel la un număr mai mare sau mai mic de propoziții prime și de legi operatorii.

Orice judecată de raționament este, într'un anume sens, o judecată sintetică, posedând un grad de sinteză egal cu numărul premiselor sale prime și independente. Și într'un anume sens, orice judecată este analitică în raport cu totalitatea condițiilor sale, în ipoteza unor anumite legi operatorii.

A demonstra o judecată înseamnă a explicita toate propozițiunile prime (luate sau date ca atare) sau anterior demonstrate de care depinde această judecată și a arăta cum se construește din acestea, pe baza unor anume legi de combinare.

Această concepție, deși mult deosebită în fond și în amănunte, are totuși unele puncte de contact cu concepția despre deducție a lui Leibniz. După Leibniz, a demonstra o judecată înseamnă a-i pune în evidență, mai ușor sau mai greu, după caz, caracterul său analitic. Căci și pentru Leibniz judecățile nu sunt în același grad analitice, întrucât nu toate sunt imediat sau ușor demonstrabile, ci după un șir mai lung sau mai puțin lung de deducțiuni. Unele sunt chiar imposibil de demonstrat de către noi oamenii, întrucât seria de judecăți de care depind posedă un număr infinit de termeni. Ele pot fi demonstrate numai de ființa supremă, care poate cuprinde într'o singură

privire infinitatea acestor termeni ,pentru ființa omenească ele fiind, deși demonstrabile în drept, nedemonstrate de fapt.

Demonstrabil este, după cugetătorul german, tot una cu analitic, și cum după concepția sa totul trebue să fie demonstrabil, totul este în fond analitic. Dar, că există grade în analiticul acestor judecăți nu mai încape îndoială, deoarece punerea lui în evidență este pentru unele judecăți mai dificilă, pentru altele mai puțin dificilă.

Orice judecată este, așadar, analitică în raport cu suma tuturor acelora de care depinde, dar unele judecăți depind de mai puține judecăți, altele de mai multe judecăți, ceiace face ca unele să fie imediat analitice (posedând un grad de sinteză foarte mic), altele mai greu analitice (posedând un grad de sinteză foarte mare). Când numărul judecăților de care depinde o propoziție dată este infinit sau se apropie de infinit, demonstrația nu mai e posibilă, omenește vorbind. Locul ei îl ia acel principiu, bun pentru ființa limitată a omului, al realului: principiul rațiunii suficiente.

În această situație se găsesc judecățile de experiență, care fiind date pentru om dinafară nu se pot demonstra, ci se acceptă, socotindu-se ca adevărate, pe alte baze decât pe cele ale principiilor logicei formale. Numai pentru ființa divină aceste judecăți sunt raționale și demonstrabile în mod pur, singură ființa divină putând cuprinde deodată și actual o infinitate de termeni.

Evident, propoziționea derivată nu este *cuprinsă* în antecedentele sale, precum credea Leibniz, ci *derivă* numai din ele, fiindu-le eterogenă, *în ipoteza* unor anumite legi operatorii. Chiar jonglând asupra sensului cuvântului de analitic și confundând analiticul cu demonstrabilul nu e posibil să ascundem adevărata natură a deducției.

Din faptul că judecățile derivate sunt eterogene față de premisele lor, nu urmează, se înțelege, că ele le depășesc cu totul, devenind oarecum independente. *Judecățile derivate sunt numai altele, dar nu independente față de premisele lor.* Și aceasta este destul, chiar totul pentru deducție. Operația pe care trebue să o facem asupra unor obiecte sau relații logice o facem dacă vrem sau nu, ne oprim dacă vrem și când vrem, continuăm sau nu în mod indefinit, postulăm sau creiem noui obiecte sau relații sau nu. Tocmai această libertate de continuă îmbogățire permite creșterea adevărurilor deduse, deosebite față de cele date.

Dar, *odată acceptate anumite premise și legi de combinare și dacă ne decidem să efectuăm operațiile logice prescrise, noi nu putem să nu continuăm într'un anumit fel.* Rezultatele ni se impun ca derivând din darea condițiunilor lor, ceiace nu înseamnă însă că sunt cuprinse pur și simplu în acestea.

Unii logicieni înțelegând prin analitic faptul că anumite adevăruri ne sunt date odată ce ne sunt date alte adevăruri, este evident că toate adevărurile logice sunt pentru aceștia analitice. Totul este, precum se vede, chestiune de convenție nominală, de definiție pur și simplu.

Indiferent de ce cuvânt utilizăm spre a desemna natura deducției, caracterul esențial al acesteia este următorul: *propozițiunile deduse derivă numai din premisele lor, date fiind anumite legi operatorii (fiind date prin darea acestora, odată ce ne decidem să facem operațiile cerute de legile operatorii), dar ele spun altceva decât propozițiunile de care depind.*

Cu atât mai mult nu pot deriva propozițiunile demonstrate numai din legile operatorii care determină înlănțuirea deductivă. Fără îndoială, unele din aceste legi operatorii sunt extrem de importante, încât determină forma oricărei deducții, dar de aici nu urmează că propozițiunile deduse derivă numai din ele. Nu e deci posibil, așa cum credea Leibniz, ca totul să derive din singurul principiu al identității. Acest principiu nu poate duce la nimic determinat, dacă nu e vorba de relații sau propoziții speciale și de legarea lor într'un anume fel.

La legile operatorii cele mai generale, cum vom vedea mai târziu, se adaugă legi operatorii mai speciale și, mai presus de toate, o serie de judecăți de conținut, care dau materia științelor raționale, le diferențiază unele de altele și le restrâng domeniul. Astfel, geometria, chiar considerată analitic, adaugă condițiuni în plus peste cele ale aritmeticei. Și chiar în cadrul geometriei, geometria proectivă adaugă condiții în plus peste cele ale geometriei topologice sau calitative (analysis situs), cea metrică peste cele ale geometriei proective și așa mai departe. Vom vedea că sunt în felul acesta posibile o serie de științe raționale, analoage științelor reale de constatare, care ar putea să ne apară, din punctul de vedere al bunului simț, ca simple elucubrații fără sens, dar care nu sunt prin aceasta mai puțin logice.

8. — Propozițiunile care posedă gradul de sinteză zero și fac parte dintr'un anume sistem deductiv sunt propoziții prime ale acestui sistem. Față de alt sistem ele pot să aibe un grad de sinteză finit și deosebit de zero.

Există totuși, se pare, anumite propoziții care nu sunt prime față de un anumit sistem deductiv, ci față de orice sistem. Ele sunt, în fapt, absolut indemonstrabile, neposedând un adevăr formal și derivat. Asemenea propoziții se numesc principii ale gândirii, așa cum sunt principiul identității, principiul contradicției, etc.

Remarcăm că aceste principii nu au îndeobște rolul de premise propriuzise ale sistemului, ci de legi operatorii generale, în conformitate cu care se efectuează deducția. De aceia, poate apărea ca ne la locul ei discutarea lor ca judecăți prime cu

gradul de sinteză zero. Dar, cum vom vedea mai târziu, orice lege operatorie poate fi făcută premisa majoră a unui silogism, toate celelalte premise pe care le combină legea operatorie devenind premisa lui minoră, ceiace schimbă rolul legilor operatorii (evident, nu al tuturor) în premise ale unor silogisme. Indiferent de obiecţiile pe care le vom aduce contra acestei concepţii, ea a fost reprezentată şi e posibilă de concept şi realizat pentru a nu o lua în considerare.

Principiile gândirii sunt considerate de aproape toţi logicienii ca prime în mod absolut, posedând un grad zero de sinteză faţă de orice sistem deductiv posibil. Necesitatea lor nefiind însă de ordin formal, logică adică, întrucât nu sunt derivate, ea n'ar putea fi decât de ordin material. Ele nu ni se impun printr'o necesitate logică şi nici nu sunt puse ca prime, în mod convenţional, sub anumite condiţii. Necesitatea lor este de fapt, intuitivă sau psihologică. Deşi logiceşte principiul contradicţiei, spre exemplu, fiind prim ar putea fi înlocuit în mod convenţional cu oricare altul, în fapt lucrul acesta este imposibil atâta timp cât nu am renunţat încă să gândim.

„Principiile logice", oricât ar părea de paradoxal, nu sunt propriu zis *principii logice ale gândirii, ci principii psihologice ale gândirii*. Necesitatea lor nu e o necesitate logică, deşi e prezentată de toţi logicienii ca atare, ci o necesitate psihologică. Ea nu e o necesitate de drept, ci una de fapt. In fapt noi nu putem gândi în afara acestor principii. Ceiace înseamnă, în definitiv, că teoriile noastre deductive nu sunt cu totul pure, independente de orice element de conţinut, ci reflectă anumite realităţi de fapt, oricât ar fi acestea de îndepărtate şi oricât am avea aface cu simple schematizări simplificate şi aproximative.

Că necesitatea principiilor logice nu e de ordin logic sau formal, o dovedeşte faptul că ele nu sunt nici derivate din alte principii, nici puse în mod convenţional. E drept că logica se desinteresează de modul cum sunt puse ele: ea le poate considera *caşicum* ar fi simple convenţiuni. Ba uneori ea a încercat să le şi demonstreze, dar acest lucru n'a reuşit, dacă a reuşit, decât dacă au fost admise, mai mult sau mai puţin conştient, alte principii, care ori nu erau decât aceleaşi principii care trebuiau să fie demonstrate dar în forme diferite şi camuflate, ori alte principii dar care nu erau câtuşi de puţin mai evidente ca principiile pe care aveau pretenţia să le fundeze. Demonstraţia unei propoziţiuni, oricare ar fi ea, nu e imposibilă plecând dela alte propoziţiuni bine alese şi acceptând anumite legi operatorii. Dar dacă e vorba să alegem după dorinţă unele propoziţiuni ca prime, cel puţin să alegem pe cele care ni se impun de fapt şi au o evidenţă incontestabilă.

Propoziţiunile, care în mod absolut şi de drept sunt indemonstrabile faţă de orice sistem deductiv pur finit, sunt inca-

pabile de a deveni analitice: ele au un caracter sintetic, ireductibil, de grad infinit. Pentru o teorie deductivă *pură* ele nu există, întrucât nu sunt şi nu pot deveni judecăţi de raţionament. Numai luându-le ca simple convenţiuni, ele pot deveni prime într'o teorie deductivă pură.

Acest caracter special al lor ridică mari dificultăţi pentru logică. Toate judecăţile de raţionament sunt prin definiţie (este tocmai ceiace înţelegem prin judecată de raţionament) propoziţiuni care deşi poate indemonstrabile faţă de anumite sisteme deductive sunt totuşi demonstrabile faţă de alte sisteme. Principiile logice, spre exemplu, dacă e vorba să devină cu adevărat logice din psihologice, sunt considerate de logică *caşicum* ar putea fi înlocuite cu altele, deşi în fapt lucrul acesta nu e posibil. Fără de această presupunere, principiile logice sunt realităţi de fapt şi teoriile deductive simple schematizări a unor atari realităţi de fapt (indiferent că e vorba de realităţi externe sau de realităţi interne, psihologice).

In orice caz, numai judecăţile de experienţă sau de intuiţie intră în categoria de a fi indemonstrabile faţă de orice sistem deductiv pur. Fiindcă, odată ce o judecată de experienţă intră într'un asemenea sistem deductiv ca judecată derivată, ea îşi pierde caracterul său de judecată de experienţă, devenind o judecată pură de raţionament. O judecată de experienţă nu poate intra într'o teorie deductivă decât ca judecată primă. Dar în acest caz teoria deductivă sau încetează de a mai fi pură (ipotetico-deductivă), pe lângă adevărul formal pur logic al ştiinţelor a priori adăugându-se şi adevărul material, nelogic, al ştiinţelor a posteriori[1]), sau judecata de experienţă e luată ca simplă convenţie, adică în fond nu ca o judecată de experienţă ci ca o judecată primă pură.

Este o problemă nespus de grea şi de importantă de a decide dacă sinteza judecăţilor de experienţă este inanalizabilă şi indecompozabilă, deci judecata indemonstrabilă, numai de fapt sau şi de drept. Leibniz, precum am arătat, socotea că această imposibilitate este numai de fapt, nu şi de drept. Gradul de sinteză al unei judecăţi de experienţă este, după Leibniz, infinit, demonstraţia ei necesitând un şir de termeni intermediari nesfârşit sau, în alte cuvinte, judecăţile de experienţă depind de o infinitate (sau se rezolvă într'o infinitate) de propoziţiuni prime indemonstrabile şi, s'ar putea poate adăuga, de legi operatorii distincte.

Noi credem că, într'adevăr, sinteza experienţii este infinită sau cel puţin indefinită. Este tocmai ceiace a făcut pe om să o înlocuiască cu o schemă abstractă, unde sinteza este finită şi determinată. Ştiinţele a priori sau raţionale, cum vom arăta mai târziu, nu sunt o copie care să facă un dublu cu realitatea, sau

1) In care caz putem demonstra şi judecăţi de experienţă, care pot deveni concluzii într'o teorie deductivă impură.

să o descopere pe aceasta în esenţa sa: ele sunt o simplificare comodă sau analogă, sau chiar o creaţie a minţii noastre fără nici o legătură cu intuiţia şi realitatea. Iar ştiinţele aposteriori sau de realităţi nu sunt decât aceiaş simplificare, cu pretenţia în plus de a stabili un sistem de realităţi raţionale care să corespundă punct cu punct, biunivoc, cu realităţile perceptive.

Atâta timp cât o experienţă se raţionalizează şi intră ca element constitutiv într'o ştiinţă, ea îşi mărgineşte semnificaţiile şi se rezolvă într'o serie finită de judecăţi, cel puţin pentru rolul pe care îl îndeplineşte în acea ştiinţă. Evident, prin aceasta nu avem a face cu întreaga percepţie, care e infinită în aspectele sale. Ştiinţa are acest caracter deosebitor că un fapt extralogic nu devine obiect de ştiinţă decât dacă şi întrucât devine logic, adică judecată. Singura ei pretenţie este ca în ochiurile pânzei logice, astfel construite, să prindă cât mai multă realitate.

Dacă percepţia sau intuiţia se rezolvă în drept (fiindcă în fapt rămâne totdeauna un rest) într'o serie fie şi infinită de judecăţi, aceasta nu se poate decide aşa de uşor. Numai percepţia intrată în ştiinţă, raţionalizată şi schematizată, se rezolvă într'o serie de judecăţi. Iar experienţa ne arată că numărul judecăţilor, cercetând o anume realitate de fapt, creşte mereu cu progresul ştiinţelor. Să fie posibil acest progres la infinit?

Aceasta revine în a întreba dacă natura este în sine raţională sau iraţională. Remarcăm că nu e vorba aici de o iraţionalitate de fapt ci de una de drept, ceiacece face problema şi mai grea.

Noi socotim că natura, *întrucât devine* obiect de ştiinţă şi cunoştibilă ca atare, este sau, mai exact, devine raţională. Dar cum este ea în sine nu putem şti, mai exact întrebarea n'are nici un sens. La baza ştiinţei noastre stă însă ca un postulat fundamental, ca o ipoteză de lucru dacă vrem, nedemonstrat şi imposibil de demonstrat vreodată în mod apodictic, ci numai verificat prin succese de fapt ce îl fac numai probabil, postulatul sau ipoteza raţionalităţii lumii.

FL. ŢUŢUGAN

OMUL IN CONCEPȚIA LUI ERASM ȘI CERVANTES

1. Analiza gândirii Renașterii italiene ne îngăduie descoperirea unei serii de concepte a căror înlănțuire schițează nu numai o anumită înțelegere a lumii și a existenței ei, ci și o figură a omului activ. Intr'adevăr, gândirea filosofilor cari reprezintă esența acestei atitudini, a lui Ficino, Bruno și Campanella, ca și aceea a oamenilor de știință ca Leonardo și în sfârșit a gânditorilor protestantismului italian al epocii, cuprinde în substanță concepția unei lumi care este în esență mișcare și tensiune, întrucât este în relație constantă cu un transcendent spre care tinde și pe care nu-l poate cuprinde; prezența, în această gândire, a conceptelor de mișcare și de neîncetată tensiune, figurată aceasta din urmă prin imaginea cercului în a cărei desfășurare de linie fără sfârșit apare poate tocmai înțelesul acelei năzuințe continue și de neîmplinit care este îndreptarea întregului univers, în toate treptele existenței lui, spre existența desăvârșită care l-a creat și a cărui emanație este, ne permite să vorbim de un înțeles de esențial activism în filosofia lui Bruno și Campanella; după cum cercetarea mai departe a gândirii lor ca și referirea la unele texte cari sunt de gândire religioasă sau etică — scrieri ale protestanților sau ale lui L. B. Alberti — ne îngăduie să descoperim prezența acelorași concepte esențiale de mișcare și de neîncetată tensiune în figura omului, așa cum ea se proectează în cuprinsul acestei gândiri; astfel putem vorbi de un activism care se desenează, dincolo de sensul lui metafizic sau de conceperea lumii ca mișcare și năzuință niciodată împlinită a cuprinderii absolutului, în liniile unui concept al omului activ: care este astfel totdeauna prin predominanța în el a acțiunii asupra împlinirii ei, a năzuinței asupra atingerii obiectului, a mișcării continue așa dar asupra odihnei ultimei ajungeri a țintei; concepția de sens activist a universului se încheie astfel într'o concepție etică egal orientată și semnificativă pentru acea întreagă desfășurare de energie pe care o prezintă titanismul unor creații de artă ale epocii — ale unui Michelangelo, care în înfăptuirea unei opere caută cuprinderea unui absolut — ca și acțiunea unor războinici proslăviță de teoreticienii politici, de un Machiavelli spre pildă,

cari văd în acțiunea continuă forma specifică a existenței omenești, sau, însfârșit, voința în constantă din doctrina protestantismului italian care este în esență o proiectare pe planul salvării a aceluiaș activism, întru cât înseamnă o neîncetată tensiune și o neîmplinită certitudine a iertării și a atingerii împăcării în Dumnezeu.

Dacă acesta este activismul în gândirea Renașterii italiene, îi putem găsi prelungiri interesante și semnificative cari dovedesc predominanța, și în alte aspecte ale culturii, a aceleiași concepții esențiale; într-adevăr, putem încerca o analiză mai departe a gândirii Renașterii în aspectele ei secundare, în acele aspecte ale ei, așa dar, cari nu mai sunt de gândire metafizică ci de precizare a unui ideal etic al epocii; referindu-ne așa dar la gândirea unui Erasm, spre pildă, vom putea descoperi în liniile ei aceeași schiță a unei concepții activiste a existenței omenești, vom putea regăsi așa dar în ea același concept esențial al năzuinței continue care este superioară împlinirii însăși, și pe care îl putem socoti drept concept central al activismului. Gândirea lui Erasm nu constituie o gândire filosofică, și nici un sistem etic definitiv; ea răsare numai în marginea precizării atitudinii lui religioase, în specie în marginea criticei practicei religioase curente, cuprinsă fiind această critică în acea bicuire a religiozității exterioare și falșe prin care Erasm apare în numărul gânditorilor Reformei; este vorba așa dar de concepte cari se precizează, nu în linia unei gândiri filosofice și nici în cuprinsul unei gândiri sistematice, ci numai în marginea unei gândiri negatoare a unor practici, a unor atitudini; este vorba prin urmare să punem în lumină ceeace constitue, dincolo de satira religioasă foarte bicuitoare a lui Erasm, acea parte pozitivă a gândirii lui în care putem identifica însă — și aci este punctul central al cercetării noastre, punctul care ne-a permis însăși întreprinderea ei — același concept esențial al activismului în schițarea figurii omului religios. Căci aceasta este partea pozitivă a gândirii lui Erasm: ea cuprinde liniile în cari se precizează atitudinile și acțiunea adevăratului creștin; iar figura acestuia și linia de viață care apare astfel prezintată este în esență aceea pe care o cuprinde o concepție activistă: figura creștinului adevărat este, în gândirea lui Erasm, aceeași cu figura omului așa cum ea apare proiectată în consecințele etice ale speculației lui Ficino sau Bruno: ace aș este activismul esențial al existenței lui și același înțelesul tensiunei constante care se mărturisește în aceeași formă a voinței și incertitudinei salvării.

Dar o a treia etapă de cercetare ne este poate îngăduită: acest activism pe care l-am schițat în gândirea Renașterii italiene și pe care l-am indicat — urmând să-l analizăm — în gândirea lui Erasm, apare în mod interesant și în ideologia ce alcătuește structura intimă a unui roman reprezentativ al vremii,

a romanului lui Cervantes. Treptele de cultură în care am voi așa dar să identificăm prezența aceleiași concepții activiste a lumii și a existenței omenești sunt în cazul acesta următoarele trepte descrescânde: dela speculația metafizică a unui Ficino, Bruno și Campanella la gândirea religioasă a unui Erasm și însfârșit la imaginea vie a acelui Don Quijote care ar apărea în felul acesta drept expresia în esență a unui activism etic în consecințele lui extreme și în posibilele lui echivocuri.

Dacă legătura dintre gândirea filosofică a Renașterii italiene și gândirea religioasă a lui Erasm se poate justifica prin faptul că ambele sunt, în esență, gândiri orientate spre problema salvării și a înțelegerii poziției omului față de Dumnezeu — cu accente mai senine la Ficino, de mai mare tensiune la Bruno, de tensiune crescândă la protestanții italieni ai epocii și însfârșit de proectare a figurii creștinului adevărat la Erasm —, legătura între gândirea acestuia din urmă și romanul cervantin ca însemnând ambele o aceeași substanță a concepției activiste care le străbate, se justifică mai întâi în linia unor cercetări de specialitate în jurul structurii ideologice a operei literare citate; dar se justifică în plus și în mod esențial prin aceea că, gândirea erasmiană și-a avut ecoul ei cel mai adânc și cel mai semnificativ în acea Spanie a sfârșitului Renașterii care, fără să adere la Reformă, caută totuși o formulă nouă în care să fie împlinită voința unei credințe împrospătate și, în esență, a unei credințe vii și active. Legătura dintre Erasm și Cervantes se justifică așa dar și ea în baza acelor cercetări de istorie literară cari au înfățișat penetrația scrierilor erasmiene în cercurile de cultură spaniolă și au explicat difuziunea lor largă tocmai prin nevoia unei adânciri a credinței religioase. Aceste două ordine de cercetări, de caracter istoric literar și cultural în genere, constituie așa dar punctele de plecare ale încercării de față: ele ne îngăduie să stabilim legătura de fapt între Erasm și Cervantes, să căutăm așa dar gândirea religioasă a unuia în opera de ficțiune poetică a celuilalt; dar odată precizat acest punct de plecare, putem dezvolta analiza noastră în sensul descoperirii aceleiași concepții activiste în cuprinsul celor două aspecte de cultură astfel reunite, al gândirii erasmiene și al figurii eroului lui Cervantes. Ceea ce urmărim așa dar este identificarea în aceste două aspecte ale culturii vremii — în gândirea religioasă și în creația poetică — a unei concepții filosofice pe care o găsim în speculația gânditorilor reprezentativi ai Renașterii italiene; descoperindu-i aceste ecouri depărtate și adânci cari ajung până în miezul creațiilor de cultură cele mai reprezentative ale epocii, activismul gândirii italiene va dobândi o semnificație mai bogată și mai cuprinzătoare, însemnând cu adevărat o înțelegere proprie a poziției omului în lume și față de Dumnezeu, sau,

în esență, a putinței de salvare a omului prin acțiunea continuă și neîncheiată.

2. Influența lui Erasm în Spania secolului XVI este dovedită de numărul mare al traducerilor operelor sale, începute în 1526 prin aceea a micului breviar creștin intitulat *Enchiridion militis christiani*, operă care apare drept scrierea cea mai reprezentativă pentru analiza conceptei activiste pe care o urmărim. Sensul și valoarea acestei influențe se descoperă în faptul că operele cel mai mult traduse și cari au avut răspândirea cea mai largă, au fost tocmai *Enchiridion* și *Apophtegmas*, adică textele cuprinzând doctrina erasmiană a pietății interioare și, în deosebi prima, punctele constitutive ale unei doctrine etice activiste. Faptele cari înseamnă valoarea acestei influențe sunt, pe de o parte, publicarea Bibliei poliglote de către Francisco Ximenez de Cisneros între anii 1514 și 1517, în cadrul activității desfășurate de Universitatea din Alcalà care devine un centru al erasmismului celui mai evident; iar de altă parte, conexiunea care apare treptat între doctrina umanistului și creștinismul acelei secte care va fi socotită în curând eretică, a „iluminaților" sau „alumbrados". Dacă primul fapt înseamnă ecoul erasmismului în ambienta teologilor spanioli de frunte ai epocii, prin aceea că duce la exegeza și critica textelor sfinte; dacă el dovedește așa dar semnificația umanistă a erasmismului și contribuția pe care el a adus-o studiilor asupra Bibliei, faptul celălalt înseamnă difuziunea foarte largă a doctrinei în acel mediu al burgheziei spaniole care era în mare parte adeptă a „iluminismului"; el indică așa dar în plus — și acesta este elementul care trebue semnalat — nucleul religios adânc al erasmismului, nucleu care singur putea apropia această gândire de doctrina iluministă. Primul fapt ar însemna poate numai că erasmismul ar fi putut duce la un creștinism laic, anunțând acele „religii naturale" ale secolelor următoare, din care este absentă esența religiosului; contactul strâns pe care îl găsim însă între erasmism și doctrina iluministă dovedește că gândirea lui Erasm nu purta în ea simplul germen al unei astfel de religii laice, dar că ea era, în primul rând expresia unei înțelegeri a credinței capabile de a împăca sufletul neliniștit, în continuă căutare a lui Dumnezeu, al acelora pe cari contemporanii îi numeau „alumbrados".

„Un creștinism interiorizat" [1]) astfel numește un cercetător doctrina iluminiștilor spanioli; ea reprezintă aproape o înțelegere mistică a credinței, în care rugăciunea sau meditația interioară apare superioară rugăciunii orale, rugăciunii propriu zise și actelor de cult; iar legătura ei cu erasmismul apare, ca legătură de fapt, în împrejurarea următoare: în 1525, un

1) Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne*. Paris, Droz, 1937, p. 38.

edict al Tribunalului Inchiziției condamnă credința iluministă; totuși aceasta continuă să se afirme întemeindu-și punctele de doctrină pe textele lui Erasm care, în momentul acela, circulau sub protecția cercurilor teologice celor mai înalte ale Spaniei[2]). Textul *Manualului Soldatului creștin* a fost în deosebi răspândit în secta iluminiștilor; edițiile numeroase ale traducerii lui dovedesc că opera a fost cu adevărat o carte de căpătâiu a oamenilor acestei epoci, a acestor căutători neîncetați ai lui Dumnezeu, cum îi numește Marcel Bataillon.

Existența unei legături atât de strânse între erasmism și doctrina iluministă permite însă o îndoită considerare și prețuire a operei lui Erasm; într'adevăr, dacă avem în vedere numai acele aspecte care constituie partea ei negativă, și anume critica formelor cultului și a rătăcirilor vieții monastice; dacă ne referim așa dar numai la această atitudine critică a lui Erasm, atunci apare pus în lumină în primul rând raportul lui cu întreagă acea gândire ce-și atinge punctul culminant în deismul secolului al XVIII; dacă ne referim însă la conceptul rugăciunii interioare și la definiția pietății deasemenea interioare, atunci apar în lumină în primul rând raporturile cu doctrina iluministă și, dincolo de ea, cu însăși mistica epocii reprezintată de un Sf. Ioan al Crucii[3]).

Esența gândirii lui Erasm a fost definită de multe ori numai în primul sens. Lupta împotriva ceremoniilor de cult lipsite de suflul credinței; formula prin care se condamnă viața monastică a celui care nu a ales-o printr'o adevărată chemare; cuvintele severe „monachatus non est pietas" cari înseamnă prezența credinței oriunde apare năzuința adâncă a sufletului spre Dumnezeu; în sfârșit lupta împotriva ignoranței clerului și elogiul culturii drept semn al demnității omenești și omagiu adus virtuții unite cu știința[4]); conceptul toleranței religioase care derivă de aci, toate acestea sunt elementele prin cari doctrina lui Erasm poate fi definită drept un creștinism laic, corespondent firesc al culturii umaniste a autorului ei. In sensul acesta unii cercetători au văzut în ea o limpede „reductio religionis in philosophiam"[5]); mergând însă mai departe și cercetând erasmismul din unghiul de vedere al unei filosofii idealiste, s'a spus că doctrina lui Erasm neagă ideea unui Dumnezeu transcendent căruia îi substitue concepția umanistă a divinului interior omului[6]); în sfârșit, în linia aceleiași inter-

2) Ibid. p. 204.

3) Pentru această legătură, cf. și Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, II-e édition, pp. 256—258.

4) Cf. J. B. Pineau, *Erasme, sa pensée religieuse*, Paris, 1923, p. 68.

5) Erminio Troilo, *Interpretazione di Erasmo*, Padova, 1937, p. 37.

6) Cf. pentru această înțelegere a lui Erasm: L. Borghi, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam*, Firenze, Sansoni, 1935.

pretări a doctrinei erasmiene, se vorbește despre redusa sensibilitate religioasă a lui Erasm [7]). Prin aceasta se încearcă definirea liniei intelectualiste a gândirii lui, creștinismul apărând redus în cazul acesta la un sistem etic cu caracter pur laic.

Dar dacă doctrina lui Erasm ar fi fost numai aceasta, ea nu ar fi avut ecoul adânc pe care-l mărturisesc traducerile numeroase ale operelor sale în Spania, și mai ales diluziunea lor largă în cercurile de „alumbrados", a căror credință era o trăire adâncă pe care nu ar fi putut s'o satisfacă simpla critică a cultului exterior; trebuia așa dar ca erasmismul să prezinte în plus un nucleu de credință însemnând nevoia de certitudine și anxietatea salvării, elemente proprii religiozității sectei iluministe. Pentru că în Spania acestei epoci apare nevoia unei reînnoiri religioase care totuși nu duce la protestantism, ci numai la erasmism, ca la acea doctrină care putea mulțumi voința unei adânciri a trăirii credinței fără negarea totuși a Catolicismului. Erasmismul apare așa dar pentru cei cari, mai mult de cât alții, cunoșteau această nevoie de adâncire a credinței lor, pentru „alumbrados" așa dar, drept doctrina capabilă de a însemna pentru ei aceeași înnoire pe care, în alte părți, credincioșii o căutau pe urmele doctrinelor reformate. Gândirea lui Erasm a fost doctrina unei secte care în multe puncte adera la misticism; ea s'a răspândit în numărul acelor credincioși a căror religiozitate însemna nevoie a certitudinii și anxietate a salvării; ea a trebuit să aibă așa dar în acel moment, sensul unei adevărate doctrine a credinței vii. „Iluminiștii" au găsit-o exprimată în *Enchiridion*, și aceasta a devenit opera cea mai răspândită a lui Erasm; iată dece putem spune că erasmismul spaniol este singurul care desvălue nucleul adevărat al gândirii umanistului, deoarece Spania singură a căutat în această gândire, nu râsul batjocoritor sau atacul violent al Bisericii și al vieții monastice, ci mai ales un program de viață creștină născut din conceptul adevăratei credințe; iar liniile acestei vieți a adevăratului creștin sunt tocmai liniile cari definesc o concepție activistă a existenței. In sensul acesta, după cum vom vedea, doctrina creștină a lui Erasm a putut să fie substratul acelui activism etic care se desprinde din unele pagini ale romanului lui Cervantes.

---

7) J. Huizinga. *Erasmus*: deutsch von Werner Kaegi, Basel, 1936, p. 42. Cf., în același sens: A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494 — 1517)*, Paris, Champion, 1916, p. 685: „Erasme par la logique de sa doctrine et de ses dédains, était conduit à un christianisme de plus en plus élémentaire et simplifié, presque rationnel, clair comme son propre génie. Cf. și L. Gautier-Vignal. *Erasme*. Paris, Payot, 1936, p. 30: „Sa religion toute rationnelle ne tient pas compte de ce qui est au dessus de la raison".

Figura lui Erasm ni se prezintă așa dar mai complexă de cât aceea obișnuit considerată. Ea apărea în linia lui Luther și, mai mult, în aceea a lui Bayle și Voltaire, mărturiile în acest sens fiind scoase aproape exclusiv din textele *Coloquiilor* și *Elogiului nebuiniei*. Analiza erasmismului spaniol permite însă descoperirea adevăratei linii a spiritului erasmian; căci a sa „philosophia Christi" este expresia acelei adâncimi de credință care străbate paginile esențiale din *Enchiridion* și se regăsește în erasmismul spaniol. Studiul citat al lui M. Bataillon permite tocmai descoperirea acestei semnificații complexe a gândirii erasmiene care cuprinde în acelaș timp critica violentă a formelor goale de cult și fervoarea adevăratei trăiri religioase[8]). Alături de conceptul său perfect laic al credinței omului mediu — căruia vom încerca să-i găsim o expresie în figura lui Don Diego, personagiul episodic al romanului lui Cervantes —, putem descoperi liniile unui concept al creștinismului activ care este profundă experiență religioasă și care, prezent în paginile lui *Enchiridion* și *Encomium moriae*, reapare, ca un ecou, în unele fragmente ale aceluiași roman al epocii. Punctul de plecare al activismului cuprins în doctrina erasmiană a credinței creștine apare în înțelegerea experienței religioase și a vieții creștinului ca reproducere și imitare a vieții lui Christos. Iar ca atare, unele pagini ale textelor erasmiene descoperă înțelesul unei credințe active constituite în esență din voința continuu vie în năzuința ei de a înfăptui ea însăși exemplul vieții divine: întâlnim, astfel, în aceste pagini înțelesul unei credințe

8) Cf. în sensul acestei interpretări a lui Erasm de asemenea: Lucien Febvre, *Sur les relations d'Erasme et de Luther*, în „Revue de synthèse historique", tome XLII, 1926, p. 119: „C'est pour n'avoir pas vu derrière Erasme ce magnifique fond de tableau intellectuel; c'est pour avoir rétréci l'Enchiridion et l'Encomium... aux dimensions d'un littérateur et d'un latinisant subtil, ingénieux, spirituel pour le temps, égoïste d'ailleurs, peureux..." Preserved Smith, *Erasmus*, New-York, 1933, p. 54: „Turning to the Gospel, Erasm drow his own conclusion, that religion was a life, not a creed, still less a set of prescribed rules and ceremonies. The life was that taught by the example of Jesus and by the Sermon of the Mount" — André Mayer, *Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther*, Paris, Alcan, 1909 pp 159—160: „Catholicisme humaniste rationaliste. C'est à dessein que nous écrivons catholicisme. Il serait en effet injuste pour Erasme de ne pas croire à la sincérite de ses déclarations... D'accord avec les Réformateurs pour condamner la routine et la superstition des moines, il essaya de leur opposer un catholicisme plus pur et qu'il croyait plus fort". José F. Montesions, *Algunas notas sobre el „Dialogo de Mercurio y Caron"* în „Revista de Filologia espanola", Iulie-Sept. 1929, pp. 263 urm. A. Renaudet, *Etudes érasmiennes*, Paris, Droz, 1939, p. 176: „Ainsi la religion érasmienne du pur esprit ne se contente pas d'un moralisme évangélique, et s'achève en une mystique de l'illumination".

Bibliotecа Univ. Ferdinand I. din Cluj ROMÂNIA

care se caută și care nu se consideră în nicio clipă gata constituită și odihnitoare. Cuvintele din *Manualul Soldatului Creștin* cari arată că singura țintă a vieții fiecăruia trebuie să fie închinarea întregii existențe lui Christos, sunt semnificative nu numai prin aceea că identifică adevărata existență omenească cu existența în Dumnezeu și pentru el, dar mai mult prin aceea că îndreptarea tuturor gândurilor, a tuturor sentimentelor și atitudinilor spre ținta unică a atingerii depline a ființei, desvălue acel nucleu intim al activismului pe care îl socotim a fi tocmai elementul propriu creștinismului erasmian. Cuvintele din *Enchiridion*, prin care se condamnă acest program de viață Soldatului creștin dovedesc așa dar această orientare activistă a înțelesului lor; le citâm aci ca punct de plecare al analizei la capătul căreia am voi să apară limpezit același concept în lumina cercetării paginilor romanului lui Cervantes în comparație cu textele lui Erasm: „Haec tibi quarta sit regula, ut totius vitae tuae Christum, veluti unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas... Simplex ergo sit oculus tuus, & totum corpum tuum lucidum erit: ad solum Christum tamquam ad unicum summum bonum spectet, ut nihil ames, nihil mireris, nihil expectas, nisi aut Christum, aut propter Christum" [9]).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

3. Pentru a putea încerca o apropiere între Erasm și Cervantes pe baza unui concept activist al existenței comun amândorora, se impune să lămurim mai întâiu în ce sens trebue privită această apropiere; să lămurim așa dar în ce măsură poate fi vorba aci de influențe literare, indicând însă, dincolo de ele, prezența unor exigențe spirituale asemănătoare cari singure au putut duce în mod organic la o aceeași înțelegere activistă a existenței și străduinței omenești. Cercetătorii istoriei literare au privit chestiunea din punctul de vedere strict al influențelor, exterioare și deci fără necesare aderențe adânci; iar pentru a lămuri problema, au trebuit să lămurească mai întâiu întrebările cu privire la cultura însăși a lui Cervantes; căci se poate vorbi de influențe erasmiene numai dacă se admite că scriitorul spaniol a avut o cultură complexă și regulată. Un cercetător ca Rudolph Shevill, spre pildă [10]), afirmă că Cervantes era străin de orice preocupare politică și religioasă a timpului său, și că prin urmare nu putem găsi în opera lui nicio urmă a vreunei ideologii, de orice fel, contemporană. Amerigo Castro însă, care a scris o operă prețioasă asupra *Gândirii lui Cervantes* afirmă că scriitorul posedă o cultură vastă și variată, în cuprinsul căreia apare firesc și influența

9) *Enchiridion Militis Christiani*, în *Opera omnia*, Lugduni Batavorum curâ & impensis Petri Vander Aa, t. V, 1704, p. 25.

10) Rudolph Shevill, *Cervantes*, New-York, Duffield & Comp. 1919, p. 168.

gândirii lui Erasm; ea nu are decât să ne surprindă, observă Castro într'un alt studiu asupra aceleiaşi chestiuni[11]), deoarece lectura lui Erasm a fost desigur încă din tinereţe un obiect al studiilor scriitorului; şi Castro aminteşte în acest sens rolul lui Lopez de Hoyos, maestrul probabil al lui Cervantes, tip caracteristic al omului cult al epocii, prin urmare umanist şi în mod necesar cunoscător al operelor lui Erasm, din care citează chiar *Antibarbarorum* liber într'o mică scriere, dare de seamă asupra înmormântării reginei Isabella de Valois[12]).

Influenţa lui Erasm asupra lui Cervantes s'ar putea aşa dar explica indicându-se rolul lecţiunilor lui Lopez de Hoyos şi arătându-se ca posibilă mai târziu lectura directă a scrierilor umanistului. Pentru a susţine însă prima cale de influenţă, ar trebui să avem date sigure asupra culturii pe care şi-a putut-o forma Cervantes, spre a putea justifica ipoteza lecţiunilor lui De Hoyos; iar în ce priveşte lectura directă a operei lui Erasm, cercetările istoric literare arată că ea nu era posibilă pentru generaţia scriitorului, întru cât această operă apărea interzisă, la acea dată, în Indexul Bisericii[13]). In cazul acesta însă, prezenţa unor elemente ale gândirii erasmiene în romanul lui Cervantes nu este rezultatul unei influenţe directe, care nu se mai putea realiza în acel moment; ea dovedeşte în schimb că pătrunderea erasmismului — care se realizase atât de adânc în generaţiile precedente — dobândise acum forma unei concepţii de viaţă proprii mentalităţii spaniole a timpului; erasmismul devenise un bun comun al acestei gândiri, şi ca atare el continua să fie prezent în operele de cultură ale momentului cu toate că lectura directă a izvoarelor nu mai era posibilă; iar această persistenţă a erasmismului dincolo de epoca difuziunii lui imediate nu face decât să confirme rostul lui adânc în cultura timpului şi, mai precis, necesitatea lui în închegarea gândirii lui religioase; iar această închegare, erasmismul a înfăptuit-o prin constituirea tocmai a acelei concepţii activiste a existenţei umane care era proprie doctrinei umanistului şi care acum vine să mulţumească acea nevoie de adâncire a credinţei pe care am arătat-o în orientarea iluministă a religiozităţii spaniole a timpului. In Spania lui Cervantes, unde nimeni nu-l mai citea pe Erasm[14]), spiritul lui era încă prezent în con-

11) Amerigo Castro, *Erasmo en tiempo de Cervantes*, în „Revista de Filologia espanola" Octomvrie—Decemvrie, 1931, p. 343.

12) Ibid., p. 333. Castro se referă la mica operă a lui De Hoyos: *Historia y relacion verdadera de la enfermedad felicisimo tránsito y sumptuosas exequias fúnebras de la serenisima reina de Espana dona Isabella de Valois* (1569).

13) Cf. M. Bataillon. *Cervantes penseur d'après le livre d'Amerigo Castro*, în „Revue de littérature comparée", Aprilie—Iunie, 1928, pp. 333-34.

14) M. Bataillon, *Cervantes penseur*, cit. p. 336.

ceptul esențial al unui creștinism interior și fervent; în sensul acesta așa dar se poate vorbi despre Cervantes ca reprezentantul strălucit al noului generații: „aceea a erasmienilor cari nu l-au cetit pe Erasm" [15]).

Dacă indicațiile de mai sus au putut să apară ca elemente de pură istorie literară și deci nepotrivite în cercetarea de față, ele se justifică totuși deplin în momentul în care precizăm din nou, ajunși la acest punct, tema încercării noastre: care este aceea de a identifica în paginile romanului lui Cervantes punctele doveditoare ale legăturii strânse dintre scriitor și umanist în baza aceluiași spirit religios al Spaniei acelei epoci. Cervantes l-a cunoscut pe Erasm prin ecoul său spaniol; l-a cunoscut așa dar în primul rând pe acel Erasm care scrisese *Manualul Soldatului Creștin*, și deaceea erasmismul său poartă pecetea acelei religiozități adânci care a permis răspândirea largă a scrierilor umanistului în Spania; iar această religiozitate adâncă este, la rândul ei, nucleul acelui activism a cărui afirmare ne-am propus s'o urmărim pe urmele acestor aspecte ale culturii Renașterii: pe urmele umanismului și ale literaturii creatoare de ficțiuni.

Menendez y Pelayo vorbește și el despre influența lui Erasm asupra lui Cervantes, dar o vede numai în acele aspecte ale romanului care constitue partea lui negativă, de critică a ceremoniilor Bisericii și de dispreț indignat față de obiceiurile vieții monastice. Pelayo se referă așa dar la spiritul îndrăzneț și mușcător al lui Cervantes, la partea de critică ascuțită și liberă [16]); nu este însă aceasta linia pe care voim să *indicăm* corespondența între cei doi scriitori; iar intenția cercetării noastre nu este aceea de a schița profilul unui Cervantes ironic și batjocoritor al Bisericii, deoarece nu aceasta este trăsătura esențială care să poată lămuri aspectele varii și complexe ale romanului său.

Am indicat existența unui erasmism spaniol pătruns de religiozitate și născut din voința unei credințe adâncite și fervente în căutarea neîncetată a salvării; am indicat influența acestui erasmism spaniol și asupra generației care nu l-a mai putut ceti pe Erasm, dar care a fost și ea pătrunsă de spiritul religios al generației care se formase în lectura *Manualului* creștin; urmează așa dar că ecourile erasmiene din opera lui Cervantes trebue să fie și ele pe aceeași linie; le vom găsi

15) Ibid., p. 337. Cf. și *Erasme et l'Espagne*, cit. p. 844: „Dès lors nous pouvons à notre gré supposer qu'il a lu Erasme ou bien qu'il en a respiré l'essentiel dans les leçons de Lopez de Hoyos, dans la conversation de tous les bons esprits des générations antérieures à la sienne".

16) M. Menendez y Pelayo, *Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboracion del Quijote*, în *Estudios de critica literaria*, IV serie, Madrid, 1927, p. 15.

așa dar în paginile cari cuprind și înseamnă religiozitatea fervență și, în această formă, activismul, concepție etică ce lămurește într'un mod prețios figura neînțeleasă sau divers interpretată a eroului cervantin.

4. Acest activism etic derivat dintr'o înțelegere nouă a credinței care înseamnă continuă incertitudine a salvării și deci voința continuă de a o merita, constitue așa dar trăsătura care străbate opera scriitorului și ea alcătuește legătura ei cu gândirea creștină a lui Erasm. Dar acest activism își găsește expresia în mai multe aspecte ale romanului, dela unele mai puțin semnificative la celelalte, esențiale operii; pe aceste trepte deosebite vom vedea constituindu-se o concepție care, privită în legătura ei constantă cu gândirea lui Erasm, înseamnă pătrunderea unei înțelegeri activiste până în acel aspect de cultură care este cel mai semnificativ și mai propriu unei epoci, creația literară.

Este vorba așa dar în primul rând de ideile critice și literare ale lui Cervantes așa cum ele apar în opera sa sub forma discuției și respingerii romanului cavaleresc. In această critică a unei literaturi care alcătuise până atunci aspectul cel mai bogat și mai popular al producției poetice a Spaniei, influența lui Erasm este ușor de precizat. Bataillon observă în studiul său că, noul spirit religios și etic pe care l-a creat influența lui Erasm în Spania este cauza cea dintâi a criticei generale pe care o constatăm în curând cu privire la romanele cavalerești. Citindu-l pe Erasm, scrie Bataillon, Spania a conceput „ideea unei literaturi în acelaș timp plăcute și adevărate, substanțială, eficace pentru a-i orienta pe oameni" [17]). Căci în cuprinsul doctrinei erasmiene, plăcerea aventurilor cavalerești nu-și găsea loc. Dacă pentru Erasm viața omului trebuie să fie în întregime închinată iubirii lui Dumnezeu, într'o străduință continuă care-i constitue patosul interior, îndreptarea gândului spre bucurii străine și îndeosebi fictive apare de condamnat pentru gratuitatea deplină pe care ele o înseamnă. In cadrul acelei vieți de continuă străduință spre bine și spre Dumnezeu pe care o schițează regulele de viață creștină ale *Manualului* erasmian, în această viață în care fiecare clipă trebue să însemne o acțiune doveditoare a credinței și a străduinței noastre etice, ficțiunea și extraordinarul aventurilor cavalerești înseamnă, prin gratuitatea lor, o evadare din real; pentru gândirea creștină a lui Erasm, pătrunsă de o înțelegere activistă a existenței, tocmai acest real trebue însă trăit ca atare, în ade-

17) M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, cit p. 848. Cf. și p. 656: „Cette critique des romans et particulièrement de la littérature chevaleresque est un trait fondamental de l'érasmisme espagnol".

vărul lui dur și de continuă încercare, și în el trebue să se înfăptuiască eroismul de fiecare clipă al „soldatului creștin". In numeroasele critici ale romanului cavaleresc pe care istoricii literari le-au identificat în scrierile diferite ale vremii[18]), argumentele invocate împotriva acestei literaturi sunt într'adevăr ușor de definit ca fiind de derivație erasmiană. Romanul cavaleresc apare condamnat, întotdeauna aproape, prin cele două argumente cari dovedesc o concepție, activistă a existenței; este mai întâiu argumentul adevărului istoric: romanele cavalerești sunt condamnate ca ficțiuni, și în locul lor se dă exemplul povestirilor extrase din viețile sfinților sau din Biblie, și cari au valoarea adevărului istoric al conținutului lor; iar al doilea argument arată influența dăunătoare a acestor lecturi cari îndepărtează spiritul de existența aspră permițându-i să evadeze într'o lume a acțiunilor ușoare și plăcute, într'o lume a miracolului. Lumea în care se desfășoară viața creștinului, așa cum ea apare schițată în *Enchiridion*, este însă o lume a realității zilnice în care viața se desfășoară într'o tensiune neîncetată a voinței binelui și a căutării lui Dumnezeu; în ea nu apare nimic ușor, nimic nu micșorează această tensiune, îndreptând spre altceva, spre ceva mai ușor și mai lumesc, năzuința spiritului creștin. Când în 1555 Cortesurile din Valladolid cereau îndepărtarea romanelor cavalerești, le numeau „libros de mentiras y vanidades"; argumentul era așa dar în esență cel indicat mai sus: căci romanele cavalerești bucurau și odihneau spiritul; iar „vanitățile" pe cari le cuprindeau însemnau tocmai acele elemente ale unei existențe fictive prin cari sufletul creștinului pierdea sentimentul realității dure și, năzuind să fie asemenea acestor falși eroi, uita că valoarea unei vieți creștine se dovedește în eroismul acțiunii zilnice și comune, în străduința unui bine înfăptuit între marginile realului și prin singura putere omenească.

Cele două argumente mai sus indicate revin în gândirea lui Cervantes; surâsul său condamnă eroismul gratuit al eroilor romanelor cavalerești, acel eroism fictiv pe care personagiul său îl găsea în cărți; dar el laudă în același timp viața cavalerească însăși care, asemenea vieții sfinților, este luptă neîncetată și voință a împlinirii binelui și a cuvântului divin. Apare așa dar în structura operei lui Cervantes acest îndoit aspect care derivă din același fond al erasmismului și care înseamnă în același fel un concept activist al vieții: este critica romanelor cavalerești ca opere de pură ficțiune, întrucât ficțiunea nu este lumea acțiunii morale împlinite cu acea străduință pe care realitatea o impune acțiunii săvârșite între marginile realului; și este, pe de altă parte, și numai aparent

18) Citate în Menendez y Pelayo, *Origenes de la novela*. Madrid. Casa Editorial Bailly Baillière, v. I, 1925.

contradictoriu, elogiul larg al acțiunii cavalerești și al vieții sfântului, întru cât acestea înseamnă străduința adevăratului creștin. Atât un aspect cât și celălalt, atât cel negativ al criticei cât și cel pozitiv al elogiului cavalerului și sfântului, apar de derivație erasmiană; paginile în cari Cervantes înalță prin cuvinte de laudă viața grea și „cărarea îngustă" — „la senda estrecha" — a cavalerici sunt reflexe ale *Manualului* lui Erasm. Ceea ce înseamnă că Cervantes condamnă romanul cavaleresc nu pentru că nu recunoaște frumusețea acțiunilor eroice, dar pentru că admirația lui se îndreaptă spre acel eroism mai adevărat care se înfăptuește pe „drumul îngust" al vieții creștine; spiritul adânc religios al erasmismului spaniol apare astfel aci, în această concepție eroică a vieții, linia activismului realizându-se așa dar și în critica literară a epocii.

Elogiul adevărului ca singur material al unei arte morale aparține discuțiilor literare ale vremii și ca atare apare și în gândirea lui Cervantes: ele îl fac pe scriitor să opună romanelor de aventuri extraordinare povestirea faptelor reale ale Bibliei sau ale vieții sfinților; iar acest adevăr care este al vieții reale, al vieții de fiecare zi, Cervantes îl înalță proslăvindu-l ca un semn al prezenței divine: „Istoria, spune el, este ca și sfântă; pentru că ea trebue să fie adevărată, iar acolo unde este adevărul, este Dumnezeu, întru cât el posedă adevărul" [19]); tot în funcție de adevăr este definită însă și valoarea artei atunci când Don Quijote însuși spune, într'o pagină a romanului: „că operele cari dovedesc acțiuni fictive într'atât sunt bune și plăcute întru cât se apropie de adevăr sau de asemănarea lui; iar operele povestind acțiuni adevărate sunt cu atât mai bune cu cât sunt mai adevărate" [20]). In sfârșit să observăm că bucuria lecturii romanelor cavalerești nu este pentru Don Quijote o bucurie pasivă, o simplă trecere de timp; lectura lor este pentru el impuls spre acțiune, așa dar spre imitarea acelor fapte pe cari le găsește narate, deoarece el caută în literatură adevărul; lectura aventurilor cavalerești nu este așa dar o evadare din real spre o lume de fantesie și de plăcere, ci este prilejul cunoașterii de aproape a ceea ce înseamnă pentru el realitatea cea mai adevărată. Lectura este așa dar în acest sens și ea un semn al activismului, întru cât, ca imbold spre acțiune, este imbold spre imitarea sau reproducerea prin faptă a celor povestite.

Acțiunea personagiului lui Cervantes nu este totuși eroică; ea provoacă surâsul deoarece se desfășoară pe un plan de ficțiune și înseamnă o evadare din realitatea zilnică în care singură poate apărea — în concepția activistă pe care o vedem

19) *Don Quijote de la Mancha*, edición y notas de Francisco Rodriguez Marin. Madrid, v. VI, p. 79.

20) Ibid., v. VIII. p. 159.

schițându-se la baza acestui roman — eroismul adevărat. Cuvintele pe cari Don Quijote le rostește pe patul de moarte dovedesc această înțelegere a valorii singure a eroismului vieții reale. „Judecata liberă și limpede" la care ajunge acum, judecată care îi desvălue eroarea aventurilor cavalerești pe cari le urmărise pentru că le întâlnise în romanele cavalerești, în acele „detestables libros de los caballerias", cum le numește acum [21]), înseamnă înțelegerea justă a eroismului, a cărui valoare există numai în desăvârșirea lui în planul existenței reale, iar nu în acela al ficțiunii unde miracolul este posibil și unde niciun obstacol nu ține în loc avântul liber al unei vieții gratuite. Odată căzut farmecul care învăluia ficțiunea romanelor cavalerești, Don Quijote recunoaște că s'a înșelat asupra sensului și valorii realității; că nu a înțeles valoarea și capacitatea de eroism a acestei realități imediate în care și-ar fi putut realiza altfel și cu mai multă eficacitate voința lui de sacrificiu și de bravură. Aceasta este așa dar marea aventură a lui Don Quijote, și ea închide în sine punctul de plecare al concepției activiste care străbate întreaga operă: căci personagiul lui Cervantes își dă seama la sfârșit de irealitatea lumii în care își risipise eroismul, și astfel își îndreaptă, prea târziu, iubirea spre acea realitate omenească și umilă în care eroismul atinge culmile lui cele mai înalte. „Umbrele nebuloase" ale iluziei s'au risipit și realitatea îi apare în valoarea ei omenească, în potența de eroism și de sacrificiu pe care o conține.

S'a arătat în multe studii că una dintre cauzele decăderii și criticei romanelor cavalerești a fost faptul că idealul pe care ele îl înfățișau nu mai era idealul epocii; că aceasta nu-și mai recunoștea în ele eroii [23]); ei erau în schimb conquistadorii, și această realitate prezentă oferea atâta măreție încât, după cum scrie un istoric literar, „orice întâmplare închipuită, orice ficțiune avea mult de pierdut în comparație" [24]). Căci romanele înfățișau evadarea din real, deci glorificarea acțiunii pe deplin fictive, absolut libere și prin urmare lipsită de acea necesitate istorică care îi constituie valoarea etică. Faptele lui Don Quijote se desășoară pe această linie a ficțiunii, a gratuitului sau a inactualului; ele sunt o evadare din realitatea imediată, și prin ele apare evocată o întreagă lume imaginară a unor cavaleri din alte vremuri, ale căror acțiuni nu pornesc din necesitatea etică ce străbate și dă sens eroismului adevărat. Acestor fapte ale lui Quijote, Cervantes le opune acțiunea

21) Ibid., v. VII, p. 322.

22) M. Menendez y Pelayo, *Cultura literaria de M. de Cervantes y elaboración del Quijote*, in *Estudios de critica literaria*, quarta serie, Madrid, 1927, p. 45.

24) M. Menendez y Pelayo, *Origines de la novela*, cit. v. I, p. CCXXXVI.

episoadelor intercalate în roman; în ele eroismul nu lipsește și aventura se desfășoară bogat; iar dacă romanele cavalerești sunt respinse tocmai pentru ficțiunea lor absolută, aceste episoade apar în schimb drept modelul însuși al eroismului pe care îl poate glorifica o concepție activistă a existenței: ele sunt verosimile, și astfel înfățișează, nu un eroism gratuit și absolut liber, ci eroismul omului comun, al „cavalerului creștin" a cărui acțiune se desfășoară în lumea reală, în care ea înseamnă străduința neîncetată pentru binele aproapelui: este așa dar eroismul pe care Erasm îl schița ca esență a vieții de neîncetat efort a „soldatului creștin". Viața lui Don Quijote înseamnă astfel, dealungul aventurilor nereușite pentru că lipsite de necesitate, descoperirea finală a eroismului adevărat: din lumea ficțiunii, el coboară în sfârșit, ca luminat dintr'odată, în lumea, pentru el nouă, a adevărului; iar viața lui de cavaler acum deabia ar putea să înceapă cu adevărat; acum ea ar fi acțiune eroică eficientă pentru că s'ar desfășura în planul realității omenești.

„Don Quijote" este așa dar un roman cavaleresc, dar într'un sens îndoit și deosebit de cel comun al genului. Este astfel într'un sens tehnic, mai întâiu, întru cât se desfășoară într'un plan al ficțiunii în care regăsim temele cele mai curente ale genului; dar este astfel și într'un sens diferit și mai adânc: deoarece adevărul pe care eroul îl atinge la sfârșit indică linia cavalerismului pătruns de acea valoare etică ce-l face asemenea sfințeniei; iar paginile în care apare această identitate a celor două drumuri cari duc în mod egal la Dumnezeu, sunt tocmai acelea cari schițează liniile materiei acestui nou roman cavaleresc.

Această îndoită structură a romanului lui Cervantes se explică însă — și spre acest punct ultim s'au îndreptat desvoltările paginilor precedente — prin prezența în el a spiritului erasmismului spaniol. Într'adevăr, echivalența dintre viața cavalerului și aceea a sfântului derivă din paginile *Manualului soldatului creștin.* Cavalerul a cărui imagine Don Quijote vrea să o realizeze prin acțiunea sa — și pe care nu o realizează pentru că această acțiune se desvoltă pe un plan falș, și anume pe un plan de ficțiune — este cavalerul creștin proectat în paginile din *Enchiridion;* și în cazul acesta, partea tehnic cavalerească a romanului — aceea constituită din temele imitate după operele de acest gen — are, ca o contraparte, acea materie cavalerească simplu schițată în discuțiile asupra cavalerismului și sfințeniei, acea materie așa dar care ar fi constituită din eroismul acțiunilor necesare desfășurate în planul realului; ea ar trebui să formeze materia adevăratului roman cavaleresc, acela care singur ar fi putut să mulțumească spiritul acestei epoci străbătute tocmai de ceea ce am văzut ca fiind o înțelegere activistă a existenței omenești. Nu ne găsim așa dar în fața acelei atitudini

contradictorii pe care unii critici i-au atribuit-o lui Cervantes: atitudine care ar însemna simpatie intimă și plăcere a lecturii romanelor cavalerești și condamnare a lor numai exterioară, voită și nesinceră; este vorba, credem, mai curând, de un dispreț real pentru literatura de acest gen și, pe un alt plan, de indicarea posibilității unei alte materii a romanului eroic; care ar fi cavaleresc în structura intimă a personagiilor sale cari, fără armură, ar fi totuși cavaleri și sfinți prin eroismul lor pătruns de necesitate; iar această opțiune adâncă pentru acest alt eroism înseamnă linia erasmiană a concepției romanului cervantin.

Paginile romanului ne înfățișează constituirea treptată a figurilor pe care le socotim reprezentative pentru doctrina erasmiană, așa dar pentru ceea ce am socotit ca fiind o concepție activistă a existenței. Ea se desfășoară dela figura lui Don Diego de Miranda, personagiu episodic al romanului, până la figura cavalerului creștin pe care o găsim schițată în cuvintele, nu în acțiunile, lui Don Quijote; figura armonioasă și spiritul echilibrat al cavalerului „cu mantaua verde" face loc, pe un plan mai adânc, figurii sfântului; pe această linie însă, care înseamnă apariția și conturarea treptată a omului lui Cervantes, a omului ideal care se proiectează pe fondul paginilor romanului, vom întâlni și pe Soldatul creștin al lui Erasm; întâlnirea sau echivalența finală a cavalerului lui Cervantes, a cavalerului asemenea sfântului, cu cavalerul creștin din *Enchiridion*, ni se pare a fi unul dintre aspectele poate cele mai prețioase pentru definirea erasmismului spaniol.

5. Don Diego împlinește linia de viață a laicului creștin; el nu cunoaște nicio pasiune, ci numai acțiunea măsurată a vieții și a împlinirii datoriei; pus în fața figurii ciudate a lui Don Quijote, îi ghicim ușor curiozitatea și nesiguranța judecății. Deoarece viața lui este calmă și frumoasă, armonioasă și morală; citește cărțile religioase sau cu conținut istoric; nu este însă nici un erou, nici un sfânt; este milos cu cei săraci, dar nu excesiv, pentru a nu părea fățarnic: „Oigo misa cada dia, reparto de mis bienes con los pobres, sin hacer larde de las buenas obras per no dar entrada en mi corazón a la hipocrisia y vanagloria...". Misiunea pe care și-o atribue Don Quijote îi apare așa dar cel puțin curioasă; deoarece ea sdruncină întreaga sa concepție despre o viață perfectă prin atitudinile ei măsurate și prin finalitatea precisă a acțiunilor ei; eroul îi apare așa dar laș sau nebun, și judecata lui cunoaște aceste două poziții contradictorii față de conduita personagiului.

Astfel schițată, figura lui Don Diego aminteșe în liniile ei esențiale figura lui Eusebiu și a lui Glycion în *Coloquiile* lui Erasm. Viața lui Eusebiu apare descrisă tot atât de calmă și de măsurată; caritatea lui este tot atât de ponderată; iar când

un prieten îl întrebă: „An non putes recte collocari; quod datur monasteriis?", Eusebiu răspunde: „Et his darem nonnihil, si dives esem, sed darem at necessitatem, non ad luxum" (25); în ce privește lectura, găsim aceeași preferință dată literaturii morale și profane; și știm că Don Diego spunea de asemenea că preferă cărțile profane celor de devoțiune, întru cât cele dintâiu desfată spiritul prin limbă și prin faptele narate [26]); iar argumentul lui Cervantes este aci prețios: o asemenea lectură profană este întotdeauna utilă și necesară, pentru că spiritul nu poate fi neîncetat întins în străduința pe care o înseamnă iubirea virtuții și a faptei eroice; el are deci nevoie și de acea odihnă pe care i-o oferă cartea profană de întâmplări măsurate în efortul lor etic. Practica religioasă la rândul ei este și ea, pentru Eusebiu ca și pentru Don Diego, acțiune mereu vie și pătrunsă de spiritul lui Christos; ea este credință interioară, „vera religio", și deaceea cuvintele prin cari Erasm condamnă cultul excesiv la mormintele sfinților se îndreaptă, ca și cuvintele similare ale lui Cervantes, spre ceea ce este o practică lipsită de necesitatea interioară a credinței: „vidi tumbam divi Thomae gemmis innumeris summoque precii onustam" [27]); căci deasupra oricărei forme de cult, credința se definește prin străduința continuă a atingerii ei; deaceea sunt prețioase cuvintele prin care Eusebiu, amintindu-l pe Socrate pe care-l socotește cel mai apropiat de credința creștină, pune accentul tocmai pe acea străduință a atingerii adevărului pe care o constitue viața înțeleptului: „Proinde mihi nihil unquam legisse videor apud Ethnicos, quod aptius quadret in hominem vere Christianum, quam quod Socrates paulo post bibi urus cicutam, dixit Critoni: *An opera*, inquit, *nostra sit probaturus Deus, nescio; certe sedulo conati sumus, ut illi placeremus. Est mihi tamen bona spes, quod ille conatus nostros sit boni consulturus*" [28]). Este acesta conceptul care apare în multe pagini ale lui Erasm, în care credința fiind definită ca experiență interioară, voința binelui sau ceea ce el numește „studium", străduință a lui, apare egală în valoare cu acțiunea însăși împlinită.

Dar ambele personagii, atât Eusebiu cât și Don Diego, sunt numai până la un punct figurile expresive ale spiritului celui mai adânc al celor doi scriitori; căci atât unul cât și celălalt înseamnă prin viața lor un concept laic al vieții creștine, care nu este însă conceptul esențial al erasmismului spaniol. Figurile cari se desprind în primul plan al scrierilor lor, Don Quijote și Soldatul creștin, ele reprezintă, dincolo de

25) Erasm, *Convivium religiosum*, în *Colloquia familiaria* în *Opera omnia*, cit., tomul I., p. 685.
26) *Don Quijote*, v. V., p. 288.
27) Erasm, *Convivium religiosum*, cit. pp. 684—85.
28) Ibid., p. 683.

acest concept laic, atât eroismul cât şi pasiunea acţiunii pe care Erasm ca şi Cervantes le indică aşa dar drept virtuţile cele mai înalte ale vieţii creştine. Erasmismul lui Cervantes se constitue astfel dincolo de liniile idealului pur laic pe care îl proectează viaţa şi acţiunea lui Don Diego. „Nebunia" pe care o înseamnă unele din acţiunile lui Cervantes, de temeritate excesivă, indică tocmai această linie a eroismului care este superior măsurii şi cumpătării; a prefera acţiunea temerară acţiunii înţelepte — preferinţă pe care Cervantes o mărturiseşte prin faptele pe cari le săvârşeşte personajul său — înseamnă a prefera linia eroică a acţiunii omeneşti şi deci tensiunea neîncetată pe care o înseamnă această pasiune a înfăptuirii acţiunii; concepţia activistă se schiţează aşa dar, într'un prim moment, în nesiguranţa pe care o dovedeşte judecata lui Don Diego despre Don Quijote: pe care nu-l poate condamna în întregime, tocmai pentru că bănueşte în el acea tensiune constantă a voinţei eroice care echivalează cu acţiunea însăşi săvârşită.

6. Marcel Bataillon se oprea în studiul său numai asupra figurii lui Don Diego şi găsea numai în ea ecoul erasmismului spaniol. Analizând însă spiritul acestei vaste mişcări de cultură pe care a produs-o influenţa umanistului în ţara care cel mai mult îşi voia păstrată credinţa dar simţea necesitatea unei reînnoiri a ei, putem indica o linie mai complexă a acestei influenţe în opera lui Cervantes; deoarece nucleul erasmismului spaniol ne apare ca fiind acea reînnoire şi adâncire a spiritului religios în jurul cărora se constitue cu necesitate un concept activist al credinţei şi al vieţii creştine. Ni se pare aşa dar că figura împăcată şi statică a lui Don Diego nu epuizează spiritul erasmismului spaniol; ea corespunde figurii lui Eusebiu, dar acesta la rândul său, nu cuprinde în el înţelesul complex al doctrinei umanistului. Căci acest fapt trebue accentuat: că erasmismul spaniol reprezintă o adâncire a doctrinei însăşi a lui Erasm, care îşi găseşte aci difuziunea ei cea mai largă pentru că aci ea corespunde cu adevărat unei necesităţi de credinţă; aci ea oferă maranilor care au părăsit o credinţă şi caută sensul adânc al celeilalte, ca şi acelor „alumbrados", care aspiră la o credinţă vie, adâncimea unei orientări creştine care cuprinde în ea tocmai sâmburele de pasiune al activismului în cuprinsul căruia se justifică setea de credinţă a acestor oameni. Dacă eroismul are aşa dar în Spania acest ecou amplu; dacă el determină aci întreaga orientare nouă a gândirii religioase, ne putem explica dece răsunetul său adevărat în opera lui Cervantes nu apare în figura înţeleptului Don Diego; omul erasmian apare schiţat, dimpotrivă, în figura lui Don Quijote: acţiunea lui eroică se constitue într'adevăr în jurul aceluiaş nucleu esenţial religios care formează structura intimă a doctrinei lui Erasm.

Nu voim să ne referim însă la acele detalii ale atitudinilor eroului cervantin cari au fost socotite drept expresia criticei abuzurilor sau ipocriziei practicelor religioase; ele constitue doar ceea ce înseamnă partea negativă atât a doctrinei lui Erasm cât și a ecoului ei în Spania. Istoricii literari cari s'au referit în cea mai mare parte numai la această critică a cultului și a superstițiilor — destul de bogată în paginile romanului — au lăsat așa dar în umbră tocmai ceea ce constitue semnificația esențială a existenței personagiului cervantin, și anume acea parte pozitivă care este reflexul cel mai adevărat al erasmismului spaniol, și în care se schițează, la fel ca în *Enchiridion*, un concept eroic al vieții creștine și un concept activist al conduitei etice.

Găsim în romanul lui Cervantes câteva pasagii cari schițează trăsăturile comune ale sfinteniei și ale cavaleriei, apropiate printr'o trăsătură care le este identică: este ritmul egal al acțiunii și al tensiunii spiritului care năzuește să săvârșească binele și să atingă perfecțiunea plăcută lui Dumnezeu. Apare astfel în această apropiere a cavaleriei de sfințenie conceptul unic al scopului identic; el dă acțiunii lor acest ritm egal al străduinței fără sfârșit și el o face să se desfășoare în perspectiva eternității care singură poate să fie răsplata unei acțiuni împlinite pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Gloria pe care o dobândește cavalerul este numai o parte, și cea mai mică, din răsplata divină pe care i-o poate aduce existența lui eroică; deoarece gloria lumească are același caracter tranzitoriu al vieții omenești, și ca atare nu poate fi măsura unei acțiuni care se desfășoară în perspectiva eternului și pentru aceasta. Este aceasta un punct care trebue precizat, deoarece el determină calitatea acțiunii lui Don Quijote și ne îngăduie să regăsim în Cervantes conceptul „Soldatului creștin" sau al vieții eroice, prin care îl apropiem de Erasm.

Dar tot aci se pune în paginile romanului întrebarea, care dintre aceste două glorii este mai mare, a sfântului sau a cavalerului; la care Don Quijote răspunde afirmând echivalența eroismului amândorora, ca moduri de acțiune cari duc în mod egal la Dumnezeu, întru cât ambele urmăresc, nu faima lumească, ci fericirea eternă: „...și multe sunt drumurile pe care Dumnezeu îi duce pe ai săi spre ceruri: o religie este cavaleria: cavaleri sfinți dobândesc gloria" [29]). Conceptul atât de prețios pentru definiția activismului se regăsește în Erasm: „Diversis vitae rationibus contenditur ad pietatem. Alii placet sacerdotium, alii

29) *Don Quijote*, ed. cit., p. II, cap. 8, v. V, p. 160, cf. și Novela lui Rinconete și Cortadillo, în *Novelas ejemplares*, edición y notas de Francisco Rodriguez Marin, v. I, p. 167: „Senor, yo no meto en teologias; lo que se es que cada uno en su oficio puede alabár á Dios...".

caelibates,... alii conjugium, alii secessus, alii respublica, pro varietate corporum et ingeniorum" [30]).

Comparația între cavalerie și sfințenie pleacă așa dar dela această afirmație inițială a scopului esențial și implicit în orice acțiune omenească; a scopului ei divin, așa dar a finalității ei dincolo de marginile lumescului. Existența omului apare astfel pătrunsă de un sens religios esențial; dar acesta este totodată caracterul concepției de viață pe care o cuprinde erasmismul spaniol, întru cât preocuparea esențială a doctrinei este tocmai aceea a apropierii omului de Dumnezeu sau a drumului greu pe care îl poate atinge în voința lui de certitudine și de mântuire.

Între aceste drumuri grele, Don Quijote l-a ales pe cel mai greu, care este drumul faptei și vieții cavalerești; iar elogiul lui Cervantes se adresează acestei forme de acțiune care este cea mai asemănătoare cu sfințenia și cea mai apropiată de ea; același drum apare însă indicat în paginile *Manualului* lui Erasm; „soldatul" său creștin este cavalerul și totodată sfântul care alege drumul cel mai trudnic și mai aspru, pentru că el înseamnă, prin această trudă chiar, dărnicia cea mai adevărată a omului lui Dumnezeu.

Într'o pagină a romanului, un personagiu, un eclesiast, capelan al unui Duce, condamnă acțiunea lui Don Quijote; iar învinuirea lui se adresează extravaganței acestei vieți de cavaler rătăcitor care urmărește o țintă pe care nu o poate atinge și pentru care își risipește inutil efortul. Cuvintele lui izvorăsc din bunul simț cel mai adevărat, și sunt severe în adevărul lor aparent, în raționalitatea lor strâmtă; ele îl sfătuesc pe Don Quijote să se întoarcă acasă, să-și întemeieze o familie și să poarte de grijă copiilor, renunțând la această rătăcire fără necesitate pe drumurile Spaniei [31]). Căile cari duc la Dumnezeu sunt diferite și toate înseamnă aceeași concentrare a tuturor forțelor spiritului spre această țintă care este cea mai înaltă a vieții omenești. Iar acțiunea necesară și bună, îndreptată spre binele aproapelui este, pe toate aceste drumuri diferite, totuși acțiune în același fel pătrunsă de eticitate; cuvintele acuzatoare ale capelanului condamnă așa dar gratuitatea acțiunii lui Don Quijote, energia lui care nu are nicio eficacitate, eroismul său care se rezolvă, în mod ridicul, în acțiunea nereușită și nulă. I se pare așa dar că acțiunea acestui cavaler rătăcitor ar fi mai eficace, și totodată mai frumoasă în modestia ei, dacă s'ar desfășura între marginile unei existențe comune; căci oricând și pretutindeni, în orice formă a ei, acțiunea omenească este străbătută de un înțeles divin și religios dacă ea înseamnă, în străduința ei, voința împlinirii binelui și efortul angerii lui. Ea nu trebue așa dar să se desvolte cu necesitate în linia ca-

30) *Convivium Religiosum*, în *Opera omnia*, v. I, cit., p. 678.

31) *Don Quijote*, ed cit., p. II, cap. 31, v. VI., p. 253.

valeriei, deoarece nu este aceasta singura cale a vieții active; și găsim la Erasm conceptul foarte apropiat de acesta, prin care apar puse pe un același plan acțiunea laică a celui care muncește pentru ai săi și acțiunea care înseamnă străduință și sacrificiu: „Cum duceres uxorem, nihil professus est?" spune Conradus în *Colloquiul săracilor bogați:* „Cogita quid debeas conjugi, quid liberis, quid familiae; & senties, te plus habere sarcinae, quam si Francisci regulam professus esses" [32]).

Și totuși nu este aceasta ultima poziție nici a lui Cervantes nici a lui Erasm; această laudă a acțiunii modeste și complet laice nu înseamnă conceptul lor cel mai adânc despre sensul existenței. Cuvintele capelanului în romanul lui Cervantes și ale lui Conradus în Colloquiul lui Erasm sunt ecoul modului de existență pe care l-am mai indicat, al lui Don Diego și al lui Eusebiu; ele afirmă echivalența formelor diferite în cari omul își desfășoară acțiunea în căutarea atingerii binelui; dar ele nu le apreciază din punctul de vedere al tensiunii spirituale diferite pe care fiecare o înseamnă. Acest punct de vedere apare în schimb la Cervantes și la Erasm; el ne îngăduie să ne apropiem de conceptul lor despre sensul superior al existenței omenești și să identificăm astfel în romanul cervantin rodul erasmismului spaniol.

Într'adevăr, cuvintele capelanului condamnă acțiunea lui Don Quijote și recomandă în schimb împlinirea acțiunii modeste pe care o reprezintă datoria unui soț și a unui tată; dar paginile în care Don Quijote face elogiul cavaleriei ne conving că aci trebue să vedem esența gândirii lui Cervantes; căci cuvintele acestui elogiu reunesc, într'o perfectă unitate, acțiunea cavalerului nebun și pe aceea, numai schițată ca model, a cavalerilor desăvârșiți. Admirația lui Cervantes se îndreaptă spre acțiunea grea și trudnică; iar conceptul acestei străduințe sau al efortului prin care spiritul reușește să săvârșească acțiunea grea este semnul eroismului său și deci al valorii sale. In sensul acesta așa dar, dacă este adevărat că toate sau diversele drumuri de acțiune îl duc pe om spre Dumnezeu, nu toate sunt însă egal de trudnice și deci egal de bogate în semnificație religioasă; are mai multă adâncime acțiunea care este împlinită cu trudă mai mare, așa dar aceea în care, pentru aceasta, este mai prezent gândul lui Dumnezeu, țintă a eforturilor omului; în sensul acesta se definește conceptul etic al activismului care înseamnă în primul rând înțelegerea acțiunii drept semn al permanentei prezențe a omului față de Absolut, a drumului lui deschis spre atingerea acestuia; și care într'un al doilea rând înseamnă, pe aceeași linie desigur, prețuirea

32) *Colloquia familiaria*, în *Opera omnia*, t. I, cit., p. 744.

acestui sens de absolut al acțiunii în raport cu intensitatea năzuinței pe care ea o înseamnă.

Scrie Cervantes în Nuvela Curiosului imperinent, cuprinsă ca episod al romanului, aceste cuvinte pe cari le rostește Lotariu, unul dintre personagii „Las cosas dificultosas se intenta por Dios ó por el mundo, ó por entrambos á dos" [33]); și numește pe cele dintâi acțiuni ale sfinților, adăugând că celelalte dobândesc numai bunurile materiale, pe când cele indicate în al treilea rând, anume acțiunile săvârșite și pentru Dumnezeu și pentru lume, sunt cele cari asigură gloria lumească a soldatului; conceptul acțiunii grele este așa dar cel care determină valoarea existenței omenești; iar ea se definește încă mai de aproape prin finalitatea ei de dincolo de lume; deoarece gloria soldatului este superioară aceleia pe care o înseamnă dobândirea bunurilor materiale, întrucât apare cuprinsă în ea perspectiva răsplatei divine care îl înalță pe cel care luptă pentru Dumnezeu și pentru aproapele lui.

Conceptul acțiunii grele care se săvârșește pentru dobândirea gloriei cerești este așa dar rezultat al erasmismului spaniol care cuprinde această înțelegere a existenței omenești ca existență eroică. Alte fragmente ale romanului ne îngăduie să identificăm prezența acestui concept la baza structurii de idei a romanului lui Cervantes, în care am spus că apare reflexul cel mai adevărat al erasmismului spaniol. Într'adevăr, imaginea care definește în repetate rânduri cavaleria este aceea a „cărării înguste", — „estrecha senda" — pe care omul trebue s'o străbată atunci când și-a închinat viața acestei nobile chemări; este o expresie care reamintește „cărarea îngustă și greu de urcat" („l'erto e angosto sentiero") din multe versuri ale Vittoriei Colonna ca și un sonet al lui Michelangelo, și care reapare la Cervantes însemnând aceeași înțelegere a valorii superioare a acțiunii grele. Conceptul acesta — pe care îl socotim central pentru determinarea unei înțelegeri activiste a existenței — apare spre exemplu în pagina în care Don Quijote vorbește despre truda nesfârșită care însoțește chemarea cavalerului rătăcitor — „los innumerables trabajos que son anejos a la andante caballeria" — și adaugă, referindu-se la viața pe care el singur și-o alesese: „și știu că este foarte îngustă cărarea virtuții" [34]); expresia revine atunci când, vorbind despre cariera poetică pe care o numește „cărarea Poeziei, puțin îngustă", îi opune, ca superioară prin efortul pe care îl cuprinde, prin valoarea și sensul religios așa dar pe cari le atinge, „cărarea foarte îngustă a cavaleriei rătăcitoare" — „la estrechisima de la andante Caballeria" [35]); — regăsim însfârșit acelaș concept

33) *Don Quijote*, ed. cit., p. I, cap. 33, v. III, p. 186.

34) Ibid., p. II, v. V, pp. 123—211 „y sé que la senda de la virtud es muy estrecha".

35) Ibid., p. II, cap. 18, v. V., p. 341.

în această profesiune de credință a eroului: „Unii merg pe câmpul larg al ambiției trufașe; alții, pe acela al măgulirii șiugarnice și josnice; ...eu însă, înclinat astfel de steaua mea, merg pe cărarea îngustă a cavaleriei rătăcitoare"... [36]).

Pe această linie a trudei sau a drumului urmat în efortul neîncetat al voinței întâlnim așa dar alăturî și echivalente în esența lor, cavaleria și sfințenia. Pagina faimoasă a romanului în care Don Quijote vorbește despre diferitele înfățișări în cari apar închipuiți sfinții, conține în mod implicit și această schițare a asemănării ce există între cele două moduri de existență. Pe sfinți el îi numește cavaleri, iar acțiunea lor este pentru el exemplul cel mai strălucit al acțiunilor săvârșite cu același eroism care însuflețește fapta cavalerului rătăcitor. Sf. Gheorghe apare așa dar privit ca unul dintre cavalerii rătăcitori de frunte ai „armatei divine"; Sf. Martin este pus și el între „aventurierii creștini" — „aventureros cristianos"; iar Sf. Pavel este numit „cavaler rătăcitor pe viață" [37]).

Pasagiul a fost discutat atât de Castro cât și de Bataillon; subliniind influența lui Erasm, Castro arată tonul diferit în care Cervantes vorbește despre Sf. Pavel, spre deosebire de ceilalți sfinți, și vede în aceasta semnul unei admirații deosebite pentru Sfântul al cărui nume apare frecvent în textele lui Erasm [38]); Bataillon se referă și el la același pasaj pentru a indica în el aceeași influență a gândirii creștine a umanismului, dar îl consideră drept expresie a acelei credințe înnoite și adâncite pe care o găsim în erasmismul spaniol. Cuvintele prin care Cervantes conturează figura Sf. Pavel sunt într'adevăr acelea ale admirației celei mai pline de pietate pentru acest neobosit „cavaler creștin": „Acesta a fost, spune Cervantes prin cuvintele rostite de Don Quijote, dușmanul cel mai mare pe care l-a avut Biserica Domnului nostru în vremea sa, și apărătorul cel mai mare pe care ea l-a avut vreodată; cavaler rătăcitor pe viață și sfânt care a străbătut toate drumurile, liniștit în fața morții și muncitor neobosit în via Domnului, doctor al popoarelor, căruia i-au fost cerurile școală iar maestru care i-a dat învățătură, Isus Christos însuși" [39]). Credem însă că esența acestor cuvinte stă, dincolo de lauda Sfântului însuși, în lauda trudei neîncetate pe care el a desfășurat-o pentru triumful credinței; cuvântul prin care Cervantes definește acțiunea și meritul Sf. Pavel, acel „muncitor neobosit" care este expresia rezumativă a ritmului de viață și de acțiune a sfântului și a cavalerului, indică foarte just sensul în care se schițează conceptul

36) Ibid., p. II, cap. 32, v. VI, p. 258.
37) Ibid., p. II, cap. 58., v. VIII, pp. 49—51.
38) A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Hernando, 1925, p. 311.
39) *Don Quijote* ed. cit. p. II, cap. 58, v. VIII, p. 51.

vieţii eroice în gândirea lui Cervantes; iar figura Sf. Pavel are şi în textul lui Erasm aceeaşi semnificaţie. Şi aci imaginea lui indică acelaş concept al vieţii de intensă acţiune, al vieţii înţeleasă ca permanentă luptă. Amintim cuvintele din *Colloquio Naufragium* în cari Sf. Pavel este lăudat pentrucă el însuşi a cunoscut nenorocirea, ceea ce i-a îngăduit să înţeleagă nenorocirea celorlalţi şi să-i ajute: „...Paulum Apostolum, qui ipse olim navigaverit, et fracta navi desilierit in terram. Is enim haud ignarus mali didicit miseris succurrere"[40]; şi găsim indicată tot aci acţiunea ca semn definitoriu al sfinţeniei, şi ca element esenţial ce o apropie de cavalerie. Intr'adevăr, indicarea vieţii trudite şi pline de obstacole a Sfântului care atinge credinţa prin efortul şi acţiunea continuă, ne îngădue să vedem în gândirea lui Erasm tocmai acel concept al credinţei active prin care se dovedeşte iubirea şi pasiunea lui Dumnezeu şi astfel drumul sfinţeniei. Imaginea Sf. Pavel este pentru Erasm aceea a omului care este „nebun" în iubirea lui pentru Christos. In *Lauda nebuniei,* cuvintele pe cari le aminteşte din Sf. Pavel sunt acestea: „Libenter, inquit, fertis insipientes, de sese loquens. Et rursum: Veluit insipientem accipite me... Rursum alibi: Nos, inquit, stulti propter Christum"[41]. Aceasta este însă imaginea care permite conturarea figurii Soldatului creştin şi care explică de asemenea identitatea arătată de Cervantes între cavalerie şi sfinţenie, ca drumuri egal pătrunse de pasiune şi în care eroismul şi iubirea efortului trudnic şi generos ating acea exaltare care este asemănătoare nebuniei; iar în această pasiune a acţiunii, care este în cazul acesta pasiune a mărturisirii credinţei, noi vedem din nou linia activismului de izvor erasmian.

Vorbind despre şederea lui Erasm în Anglia şi despre prietenia sa cu John Colet, Huizinga afirmă că această etapă a vieţii umanismului a fost hotărîtoare pentru formaţia lui intelectuală[42]; dar Colet era comentatorul cel mai pasionat al Epistolelor paoline, şi influenţa lui apare în mod cert în scrierile lui Erasm; care în 1504 chiar, scria acestui maestru al său comunicându-i studiile sale cu privire la aceleaşi Epistole[43]; pe când cuvintele lui Gaspar în *Confabulatio pia* exprimă desigur gândul cel mai adânc al umanistului care recunoaşte valoarea

40) *Colloquia familiaria*, in *Opera omnia*, cit. v. I, p. 713.

41) Marco Besso, *L'Encomium Morias*, con l'iconografia dell'opera e dell'uomo, Roma, Biblioteca Besso editrice 1918, p. 121.

42) Huizinga, *Erasmus* deutsch von Werner Kaegi, Basel, 1936, p. 43. Pentru influenţa lui John Colet, cf. şi Paul Wernle, *Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert*, Tübingen und Leipzig. 1904; P. S. Allan, *The age of Erasmus*, Lectures, Oxford, at the Clarendon Press, 1914, pp. 141—43.

43) *Briefe* verdeutscht und herausgegeben von Walter Köhler, in der Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung zu Leipzig. 1938, p. 79.

pe care au avut-o pentru formarea lui spirituală, doctrina aceluiaș Colet pe care îl compara, într'o altă scrisoare, cu Platon însuși [44]): „Fruit mihi, spune Gaspar, admodum puero consuetudo domestica cum integerrimo viro Joanne Coleto" [45]). Un ecou al acestei doctrine de orientare paolină este așa dar povața pe care Erasm o dă Soldatului creștin în ultima pagină a lui *Echiridion*: „In primis autem Paulum tibi facito familiarem: hic tibi semper habendus in sinu, nocturna versandus manu, versandus diurna, postremo & ad verbum ediscendus" [46]).

Numeroasele ecouri paoline în Erasm ca și menționarea lui deosebită în Cervantes nu înseamnă însă simplul elogiu al unui sfânt. Castro are desigur dreptate când recunoaște în pasagiul citat al romanului influența lui Erasm; Bataillon adâncește sensul acestei pagini când indică în ea influența mai semnificativă a erasmismului spaniol; dar dincolo de această arătare a izvoarelor elogiului paolin, credem că trebuie indicată mai ales semnificația nu simplu religioasă a locului pe care-l ocupă acest sfânt în opera ambilor scriitori; deoarece *Encomium moriae* ajunge într'un ultim rând la exaltarea nebuniei crucii, după ce a arătat că izvorul oricărei acțiuni este pasiunea; marii credincioși se găsesc între nebuni; iar dacă amintim că nebunia este, pentru Erasm, pasiunea spiritului pătruns de flacăra unei singure credințe, regăsim în acest concept acea identitate intimă și adâncă între cavalerie și sfințenie, care constitue tocmai nucleul erasmismului spaniol și astfel al unei concepții activiste a vieții omului: „Nu vom avea oare tot atâta dreptate, scrie Erasm, să denumim avânt sau furie și starea unui suflet credincios care arde de dorința de a ajunge la desăvârșirea Evangheliilor și care caută numai să iasă din trupul său disprețuind simțurile?" [47]).

Într'o pagină ca aceasta, în care răsună cuvintele paoline deja citate, regăsim sensul identității indicate între cavalerie și sfințenie și astfel semnificația adevărată a prezenței frecvente a figurii Sf. Pavel în textele lui Erasm și în paginile romanului cervantin. O pasiune egală străbate viața și acțiunea sfântului și a eroului; ritmul existenței lor este egal de repede și voința lor de bine egal pătrunsă de anxietatea împlinirii; la unul ca și la celălalt vom găsi aceeași viață de lipsuri. Cavalerul ne va apărea întotdeauna străbătând drumuri fără sfârșit, îndurând frigul și căldura; iar sfântul va fi cel care va fi plâns, va fi

44) Ibid., p. 47.

45) *Colloquia familiaria*, în *Opera omnia*, v. I, cit..., p. 653.

46) *Enchiridion Militis Christiani*, ibid., v. V., p. 66.

47) Erasm, *Elogio della pazzia* în *Eloglo della pazzia e Dialoghi*, trad. italiana di varii, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1914 p. 152 („Atque cum animus a corpore peregrinari meditatur, neque probe suis utitur organis, istud haud dubie furorem recte dixeris").

veghiat, se va fi rugat şi va fi postit[48]). El va căuta moartea şi va voi să îndure patimile crucii, pentru că va găsi în aceasta gloria, nu înjosirea[49]); iar figura Sf. Pavel este aceea care evocă în modul cel mai direct acest concept al vieţii creştine. Identitatea dintre cavalerie şi sfinţenie se întemeiază aşa dar pe conceptul esenţial al străduinţei ca neîncetată voinţă de bine; iar această tensiune a spiritului care defineşte ritmul de vieaţă a eroului şi a sfântului ,o găsim mărturisită în cuvintele paoline; ele sunt expresia cea mai justă a acestei concepţii a credinţei ca act de neîncetată voinţă eroică şi de neîncetată luptă pentru bine. Imaginea sfântului şi a cavalerului apare aşa dar în ultimul rând semnificativă pentru esenţa religioasă a gândirii lui Erasm.

Pasagiile din Cervantes cari indică această identitate pot fi aşa dar comparate cu pasagiile corespunzătoare din opera erasmiană care este breviarul acestei înţelegeri a vieţii creştine; pasagiile din *Enchiridion militis christiani* ne apar într'adevăr drept cele mai semnificative pentru a dovedi sensul concepţiei religioase a lui Erasm. Desigur, înţelegerea vieţii creştine ca luptă neîncetată, ca existenţă armată sau „militia", este destul de răspândită în toate textele religioase. După cum arată un cercetător al lui Erasm, cuvântul „Enchiridion militis christiani" apare în evul-mediu ca indicând tocmai acest concept al vieţii ca neîncetată luptă; şi găsim transpus în aceasta pasagiul din Iov (Liber Iob, VII) care este într'adevăr: „Militia est vita hominis super terram"; în textele Sf. Pavel găsim deasemenea imaginea creştinului întotdeauna purtând armele simbolice cu cari va apăra credinţa asemenea unui luptător[50]).

„Manualul" trebuia să arate — după cum Erasm însuşi îi scria lui Colet în 1509 — că esenţa religiei nu stă în ceremonii şi rituri, ci în pietate; opera conţine, spune el, o „teorie a pietăţii"...[51]); iar ultimele cuvinte ale breviarului definesc scopul acestor pagini, anume schiţarea unui program de viaţă nouă a creştinului: „Tantum volui, quod tibi satis fore credebam, rationem & artem, quamdam novae militiae commonstrare, qua te posses adversus pristinae vitae repullulantia

48) *Encomium moriae*, ed. Besso, cit., p. 94.

49) Ibid., p. 116.

50) Cf. Preserved Smith, *Erasmus*, New-York London, 1923, p. 56. La Sf. Pavel găsim: „Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et in omnibus perfecti stare. State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti loricam justitiae... In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere. Et galeam salutis assumite, et gladium spiritus quod est verbum Dei (Epistola ad Ephesios, VI).

51) *Briefe*, ed. cit, p. 80. Cf. şi scrisoarea din 1501 lui Johannes von Trazegnies, ibid., pp. 76—77.

mala communire"...[52]). Într'o scrisoare din 1523 adresată lui Francisc I apare același concept în indicarea identității esențiale dintre sfânt și cavaler: „Vestitorii Evangheliilor, scrie Erasm, au și ei o spadă, pe aceea a Evangheliilor, care le-a fost dată de Christos... Există două feluri de spade și două feluri de împărății. Preoții au și ei spada și împărăția lor. Ei au pe scurt întreaga armură pe care Sf. Pavel, războinicul viteaz, o descrie în multe locuri"[53]). Regăsim aci figura sfântului războinic care a fost soldatul lui Christos și a fost în viața lui de străduință cavalerul rătăcitor despre care vorbesc paginile lui Cervantes, pasagiile romanului ne revin ușor în minte la lectura lui *Enchiridion*.

Erasm definește viața Creștinului ca „militia": „Principio etiam atque etiam memineris oportet, nil aliud esse vitam mortalium nisi perpetuam quamdam Militiam"...[54]); iar viața „soldatului" este o neîncetată consacrare lui Christos și o luptă neîntreruptă pentru credință și sub semnul ei: „Quorsum attinebat crucis characterem imprimi fronti tuae, nisi ut quoad viveres, sub illius signo militares?" Acest concept al credinței active și care mereu se afirmă, definește în modul cel mai limpede identitatea sfântului cu cavalerul; amintindu-l pe Sf. Pavel, Erasm spune „soldatului creștin": „Ergo prima cura sit, ne inermis sit animus... Semper armatos esse vult Paulus, qui sine intermissione jubet orare"[55]). Programul de viață creștină pe care îl schițează amintește astfel de aproape, conceptul vieții cavalerești așa cum aceasta apare înțeleasă de acel care i-a pătruns esența religioasă, de Don Quijote; conceptul vieții ca efort neîncetat și acțiune în continuă desfășurare, conceptul așa dar al vieții cavalerești care apare schițată de Don Quijote, își găsește o expresie corespunzătoare în Erasm: „Atque illud in primis arbitror ad hujus militiae disciplinam pertinere, ut quam maxime cognitum, meditatumque habeas, quo potissimum armorum genere, quibus cum hostibus oporteat congredi. Tum ut ea semper in expedito habeas, ne quando possit insidiator ille versutissimus, inerme opprimere atque inopinantem. In restris bellis non raro licet interquiescere, vel cum hibernat hostis, vel cum intercedunt induciae. Nobis donec in hoc corpore militamus, ne digitum, quidem, ut ajunt, transversum licet ab armis discedere. Nunquam non standum pro castris, nunquam non excubandum quia nunquam cessat hostis noster"[56]). În această concepție activistă a existenței, pacea însăși nu poate fi definită ca linie perpetuă și deplină a sufletului: „Pacem ap-

52) *Enchiridion Militis Christiani*, cit., în *Opera omnia*, v. V, p. 65.
53) *Briefe*, cit., p. 323.
54) *Enchiridion Militis Christiani*, cit., p. 3.
55) Ibid., p. 5.
56) Ibid., p. 5.

pellant, spune Erasm, certam comploratamque servitutem, dum obruta ratio, quocumque vocat adfectus, nihil reni'ens, sequitur: Haec, pax est illa misera quam Christus verae pacis auctor, qui fecit utraque unum venit dirimere" [57]); este glorificată așa dar acea pace care urmează acțiunii eroic înfăptuite și în care este încă prezentă conștiința luptei purtate și a efortului înfăptuit.

Viața cavalerului, așa cum apare schițată în paginile romanului lui Cervantes, corespunde acestui concept activist al vieții creștine. Efortul și lupta pe care o înseamnă această existență, și pe care Don Quijote le evoca prin cuvintele „la angosta senda de la caballeria andante", corespund conceptului erasmian arătat mai sus. Pagina din *Enchiridion* mai sus citată, și care glorifică viața aspră și trudnică a creștinului, a sfântului care este în același timp cavaler, corespunde destul de limpede unei pagini a romanului, întru cât fondul lor este aceeași gândire etică impregnată de activism: „Implinirea profesiunii mele, spune Don Quijote lui Vivaldo care i-a privit cu surprindere armura de cavaler din alte vremuri, nu consimte și nu îngăduie ca eu să merg altfel. Aparența frumoasă, viața bogată și odihna, ele au fost inventate pentru curtenii delicați; dar munca, neliniștea și armele au fost inventate și au fost făcute pentru aceia pe cari lumea îi numește cavaleri rătăcitori... Aceasta înseamnă așa dar domnilor, a fi cavaler rătăcitor, iar ceea ce am arătat este regula de viață a Cavalerului, căreia eu, deși păcătos, m'am închinat, după cum am spus altă dată, iar crezul care este al cavalerilor mai sus arătați, este și crezul pe care eu îl mărturisesc; și astfel străbat aceste singurătăți și locuri nelocuite căutând aventuri, cu sufletul gata să-mi ofer brațul și întreaga ființă primejdiei oricât de mari pe care soarta mi-ar pune-o înainte, spre a-i ajuta pe cei slabi și nevoiași" [58]). Iar aceste grele încercări ale vieții cavalerești, aceste „innumerables trabajos que son anejos á la andante caballeria"...[59]), Don Quijote le arată și atunci când compară viața sa cu aceea a cavalerilor curteni. și le opune una alteia; cavalerul rătăcitor este superior celuilalt, spune eroul, pentru că viața sa este mai aspră și mai primejdioasă: „deasupra tuturor acestora însă, scrie Cervantes, îmi apare ca cel mai bun cavalerul rătăcitor, care străbate deșerturile și singurătățile, răspântiile și pădurile și munții în căutarea aventurilor primejdioase"... [60]). Astfel definită cavaleria este asemenea trudei primejdioase și aspre a sfântului sau a „soldatului creștin"; cavalerul a cărui figură o schițează cuvintele lui Don Quijote este același care înfăptuește prin viața sa regulele breviarului lui Erasm: „enchiridion, hoc est

57) Ibid., p. 15.
58) *Don Quijote* ed. cit., p. I., cap. 13, v. I, p. 284.
59) Ibid., p. II, cap. 6. v. V, p. 122.
60) Ibid., p. II., cap. 17.

pugiunculum modo quemdam excudimus, quem nunquam de manu deponas, ne in convivio quidem, aut in cubiculo" [61]).

Asemănarea pe care o indicăm se găsește confirmată prin cuvântul pe care l-am mai întâlnit și care definește misiunea grea a cavalericí. Don Quijote recunoaște că viața lui imită pe aceea a cavalerilor: „habiendome puesto, spune el, á seguir la durísima profesión de la caballeria andante" [62]). In acest punct însă, viața lui îi apare aspră și mai grea de cât aceea chiar a unui călugăr; iar paginile în cari Don Quijote arată superioritatea acțiunii cavalerului asupra aceleia a călugărului ni se pare dintre cele mai prețioase spre a defini din nou acest concept activist al vieții, care ridică efortul la rangul de criteriu al valorii acțiunii, iar pe aceasta o înalță pe treapta cea mai înaltă a eticului.

Intr'adevăr, cuvintele prin cari Vivaldo răspunde elogiului cavaleriei rostit de Don Quijote, afirmă această superioritate a acțiunii și vieții cavalerului asupra aceleia a călugărilor: „Imi pare, senior cavaler rătăcitor, spune acest om, că Domnia Voastră a ales una dintre profesiunile cele mai grele care există pe lume, și socotesc — în ce mă privește — că nici aceea a călugărilor certosini nu este atât de grea" [63]). Răspunsul lui Don Quijote, nu numai confirmă aceste cuvinte, dar indică din nou identitatea cavaleriei cu sfințenia; deoarece superioritatea acțiunii pe care ambele o înseamnă față de acțiunea „călugărilor certosini" derivă din acel concept al credinței active pe care l-am găsit drept esență a paginilor lui *Enchiridion* și care reapare în critica pe care Erasm o aduce vieții de călugăr ca și în definiția pe care o dă adevăratei pietăți. Don Quijote spune așa dar în răspunsul său către Vivaldo: „Este poate foarte grea; dar că este foarte necesară în lume, să nu stai nicio clipă la îndoială; căci, spre a spune adevărul, nu face mai puțin soldatul care execută ceea ce căpitanul său îi dă să facă, decât căpitanul însuși care poruncește. Vreau să spun că frații călugări în deplină pace și liniște se roagă cerurilor pentru binele lumii; dar noi soldați și cavaleri executăm ceea ce ei cer în rugăciunile lor, apărând această lume cu vitejia brațului nostru și cu ascuțișul săbiilor noastre; și nu o facem sub un acoperiș dar sub bolta deschisă a cerului"...; și Don Quijote evocă încă odată viața grea a cavalerului pe care o opune astfel imaginei de liniște și de contemplație pură pe care a schițat-o despre viața călugărului; cavalerii, spune Don Quijote, continuând fraza de mai sus, suportă „razele neîndurătoare ale soarelui vara" și săbiile tăioase ale frigului, iarna [64]). Iar o pagină

61) *Enchiridion Militis Christiani*, cit., p. 10.
62) *Don Quijote* cit. v. IV., p 264.
63) Ibid., v. I, p. 289.
64) Ibid., v. I, p. 290.

următoare definește mai bine esența cavaleriei față de viața călugărului; Don Quijote nu afirmă că aceasta are o valoare mai mare de cât cealaltă, dar felul în care definește pe fiecare dintre ele înseamnă aceeași înțelegere activistă, de derivație erasmiană, a existenței omului în lume; în acest sens pagina pe care voim s'o cităm este prețioasă întru cât glorifică acțiunea cavalerească a cărei valoare stă în sensul ei religios, în aceea așa dar că ea nu înseamnă simplă cale de ușurare a vieții lumești sau de reușită în ea, ci înseamnă, în primul rând, aceeași străduință esențială de atingere a lui Dumnușurare a vieții lumești sau de reușită în ea, ci înseamnă, în activismul gândirii unui Bruno sau Ficino: pentru care universul întreg era o neîncetată și neîmplinită aspirație spre absolutul divin, după cum aci acțiunea omului, a cavalerului în speță, încearcă aceeași reunire cu obârșia divină a existenței lui.

„Astfel încât suntem slujitori ai lui Dumnezeu pe pământ, spune Don Quijote referindu-se la cavaleri, dintre cari el însuși este unul, și suntem brațe prin care se împlinește aci dreptatea lui. Și după cum faptele războiului și cele legate de el și care la el se referă, nu pot fi îndeplinite decât cu sudoarea frunții, prin trudă și prin muncă, tot astfel înseamnă că aceia cari urmează acest drum au, fără îndoială, o muncă mai mare decât aceia cari în pace și în odihnă stau și se roagă lui Dumnezeu să-i ajute pe cei cari sunt slabi. Nu vreau să spun, și nici nu-mi trece prin gând aceasta, că este tot atât de bună condiția cavalerului rătăcitor ca aceea a călugărului închis în chilia sa; vreau numai să deduc, din cele ce eu însumi sufăr, că fără îndoială este mai adânc obositoare, că mai mult cunoaște foamea și setea, că este mai grea, mai doborîtoare și mai avară viața celui dintâiu; deoarece nu trebue să ne îndoim că toți cavalerii rătăcitori din trecut au întâmpinat multe nenorociri în cursul vieții lor" [65]). Pagina este desigur dintre cele mai prețioase pentru această definiție a cavalerici ca acțiune ce neîncetat aduce la îndeplinire ceea ce călugărul a cerut Domnului în rugăciunea lui; dar o asemenea definiție apreciază în acțiunea cavalerului truda neîncetată în care regăsim limpede conceptul erasmian al activismului etic; acțiunea cavalerului este superioară rugăciunii călugărului, deoarece ea înfăptuește și astfel afirmă prin faptă credința care o străbate și din care izvorăște. Întâlnim același concept într'o altă pagină al romanului, și anume acolo unde apare afirmată superioritatea „armelor asupra literelor"; criteriul acestei superiorități este tocmai efortul mai evident pe care-l înseamnă exercițiul celor dintâi; în plus primejdia întâmpinată de cel care urmează prima cale este deasemenea mai mare: „Acum nu trebue să te îndoiești, spune Don Quijote,

65) Ibid., v. I. pp 290—291.

ră această artă și acest exercițiu întrec pe toate acelea pe cari oamenii le-au inventat, și cu atât mai mult trebue prețuite cu cât întâmpină în ele o primejdie mare" [66]); astfel arată însă, această superioritate care derivă din primejdia mai mare pe care omul trebue s'o înfrunte și deci din intensitatea mai mare a voinței și din anxietatea tot astfel a reușirei, înseamnă încă odată activismul care stă la baza acestei concepții etice; iar când Don Quijote, încheind această comparație, conchide: „și este cu adevărat drept că ceea ce costă mai mult este și trebue prețuit mai mult", el definește prin aceasta tocmai linia de gândire pe care am voit s'o subliniem în cursul acestor pagini, și în care valoarea acțiunii este cu atât mai mare cu cât ea întâmpină mai multe obstacole, deoarece numai reluarea ei îndârjită și voința împlinirii descoperă semnificația ei ca drum al salvării, semnificație religioasă pe care o socotim drept corolar al activismului propriu gândirii metafizice a Renașterii. Drumul pe care omul îl străbate întâmpinând pretutindeni obstacole, și totuși reluând mereu efortul, apare schițat așa dar în sensul acestui activism etic; pentru atingerea binelui și în căutarea neliniștită a salvării, omul parcurge acest drum asemenea unui cavaler „împiedecându-se într'un loc, în altul căzând, ridicându-se acolo și căzând din nou aci"; acesta este drumul „soldatului creștin"; el este cărarea îngustă a virtuții, acea „senda de la virtud" pe care Cervantes o opune „drumului viciului, larg și încăpător"; este drumul care duce la vicața adevărată „nu la vieața care se sfârșește, ci la aceea care nu va avea niciodată sfârșit" [67]).

Esența acestui activism o găsim exprimată însă și în *Manualul soldatului creștin*, și aceasta ne îngăduie compararea celor două texte. Vieața este pentru Erasm aceeași înaintare eroică pe drumul binelui; ea duce la cucerirea împărăției cerești prin acțiunea neobosită și mereu încercată: „Non oscitantibus contingit regnum caelorum, scrie umanistul, sed plane vim pati gaudet, et violenti rapiunt illud" [68]). În această concepție a credinței mereu active și a pasiunii care duce la o cucerire a nemuririi prin efortul hotărît și fapta violentă, își găsește loc și critica erasmiană a vieții monastice. Cuvintele deseori citate: „Monachatus non est pietas, sed vitae genus pro suo cuique corporis ingeniique habitu, vel utile, vel inutile" [69]) înseamnă conceptul adevăratei pietăți care se dovedește prin acțiune: ea este credință activă a laicului „mai reală decât aceea a călugărului, întru cât se afirmă în mijlocul și împotriva ispitelor lumii. Conceptele cari alcătuesc gândirea religioasă a lui

66) Ibid., p. I., c. 37., v. III. p. 319.
67) Ibid., p. II., cap. 6
68) *Enchiridion Militis Christiani*, cit., p. 22.
69) Ibid., p. 65.

Erasm conţin tocmai aceste note esenţiale ale credinţei active: vieaţă eroică, acţiune ce dovedeşte credinţa, efort neîncetat pentru împlinirea binelui, însfârşit afirmare a superiorităţii efortului eroic asupra acţiunii uşor săvârşite. Acestea sunt elementele cari ne îngăduie să vorbim despre activismul gândirii etice şi religioase în opera lui Erasm şi despre reflexul ei, pe calea erasmismului spaniol, în opera lui Cervantes.

Credinţa creştină se defineşte pentru Erasm, prin acţiune: prin acţiunea de iubire şi de caritate. Acest concept apare, spre exemplu, într'o scrisoare către John Colet, din 1511, în care Erasm referă maestrului şi prietenului său, disputa pe care a avut-o cu un teolog. Unul dintre interlocutorii conversaţiunii redate spune că numai acela care trăeşte vieaţa de călugăr slujeşte cu adevărat pe Christos [70]; Erasm îi răspunde însă, amintindu-l pe Sf. Pavel — pe acel sfânt pe care umanistul îl numeşte în altă parte „războinicul" —: „I-am răspuns că Pavel vede adevărata religie în acţiunile de iubire, iar iubirea constă în a face aproapelui tot binele cu putinţă". Aceasta este glorificarea acţiunii şi ea domină întreaga gândire a lui Erasm. In coloquiul intitulat *Cyclops Evangeliophorus*, Erasm scrisese de asemenea: „Tametsi non omnes sancti sunt, qui animo non gestant Evangelium... Non gestat animo, nisi qui medullitus amat. Nemo penitus amat, nisi qui moribus exprimit Evangelium". Conceptul acestei credinţe active, şi în esenţă al acestui activism religios, apare şi în Cervantes, şi nu numai în paginile cari înalţă acţiunea cavalerului deasupra rugăciunii călugărului, ci în mod mai precis, în definiţie pe care la un moment dat, Don Quijote o dă gratitudinei: aceasta există, spune el, numai dacă este dovedită prin acţiune; ea este ca un lucru mort dacă se reduce numai la sentiment: „după cum este moartă credinţa lipsită de fapte" [71].

Dar dacă adevărata credinţă religioasă, şi orice credinţă se dovedeşte prin acţiune, atunci putem spune că acest concept al activismului apare manifest în vieaţa însăşi a lui Don Quijote, care încearcă să imite prin faptele lui exemplele cavalerilor de seamă. Cele trei plecări ale lui Don Quijote pe „cărarea îngustă" a existenţei de cavaler sunt cele trei dovezi ale credinţei lui active; iar la începutul istoriei vieţii eroului său, Cervantes spune că ceea ce îl împinge pe acesta să pornească în căutarea aventurilor şi să îmbrace haina de cavaler este acea nevoie a acţiunii care înseamnă adâncimea unei credinţe: „...îi păru potrivit şi necesar, atât pentru mărirea gloriei lui cât şi pentru a-şi servi ţara, să devină cavaler rătăcitor şi să străbată lumea întreagă cu armele lui pentru a căuta aventurile şi a se exersa în toate acele acţiuni în care citise că se exersau cavalerii rătă-

70) *Briefe*, ed. cit., p. 94.
71) *Don Quijote*. ed. cit., v. IV., p. 283.

citori" [72]); iar atunci când, răspunzând celor cari îi arătaseră răul pe care-l poate face lectura romanelor cavalerești, Don Quijote le apără, adaugă că el însuși nu numai le-a citit, dar a imitat, înfăptuindu-l el însuși, exemplul pe care ele îl glorifică [73]). Voința reproducerii acțiunii cavalerilor, și deci a imitării lor vii apare așa dar ca principiu ce străbate viața întreagă a lui Don Quijote; pentru el, cavalerul faimos Amadis de Gaula, eroul celor mai vestite romane ale genului, este exemplul pe care se străduește să-l imite prin propriile lui acțiuni.

Un exemplu sau un model apare arătat și în paginile *Manualului* lui Erasm; este Christos, a cărui viață fiecare credincios trebue s'o trăiască în propria lui viață, primind și înfrângând la fel durerea. Numai cel care năzuește spre Christos se poate numi creștin adevărat: „Ea est, ut animus ad Christum anhelantis, a vulgi tum factis, tum opinionibus quam maxime dissentiat, nec aliunde quam ab uno Christo, pietatis exemplum petatur. Hoc est enim, unicum archetypum, unde quisquis vel unguem discesserit, a recto discedit, atque extra viam currit" [74]). Intr'o altă pagină a Breviarului întâlnim același imperativ al acțiunii imitatoare a vieții lui Christos și a faptelor sfinților: „cum Christo, mundo crucifigaris necesse est, si voles cum Christo vivere"...[75]); și sunt însfârșit prețioase cuvintele lui Erasm în unul din *Coloquiile familiare,* unde se spune: „Sanctissime coluit divos, qui'squis imitatus est" [76]). Activismul etic și religios al gândirii lui Erasm apare încă odată definit prin aceste cuvinte în care credința se dovedește prin acțiunea neîncetată și prin efortul împlinirii aceleĭ acțiuni care este pilda cea mai înaltă, întru cât este a sfântului sau a lui Dumnezeu însuși.

Găsim însă în *Enchiridion* și celălalt element care definește activismul: valoarea acțiunii este definită prin efortul pe care ea o înseamnă; iar acțiunea superioară este nu cea ușor împlinită ci aceea care, grea și trudnică, se afirmă prin tensiunea voinței împlinirii ei, pe care poate nu o atinge. Dar acest concept al voinței etice și religioase egale și chiar superioare acțiunii însăși, determină la rândul său acel creștinism interior care alcătuește unul dintre aspectele centrale ale erasmismului spaniol. In *Enchiridion* găsim aceste cuvinte semnificative: „Magna pars christianismi est toto pectore velle fieri Christia-

72) Ibid., v. I, p. 58.

73) Ibid., v. IV, pp. 264—265, p. I, cap. 49. „...y que yo he hecho mal en leerlos y peor en creerlos, y más mal en imitarlos, habiendome puesto á seguir la durísima profesión de la caballería andante que ellos enseñan".

74) *Enchiridion Militis Christiani,* cit., p. 39.

75) Ibid., pp. 22—23.

76) *Colloquia familiaria* în *Opera omnia,* cit., v. I, p. 741.

num"[77]); în Dialogul *Militis et Carthusiani* apar aceste alte cuvinte echivalente în esența lor: „Christianam [vitam], si non assequimur, certe sequimur"[78]; iar în dialogul *Ars notoria* apare această laudă a valorii superioare a străduinței și a efortului neîncetat prin care se definește înțelesul activist al existenței omenești: „Ego aliam artem notoriam non novi, quam curam, amorem et assiduitatem"[79]; aceste cuvinte cari înseamnă fiecare tensiunea unei voințe mereu active și mereu concentrate în efortul pe care îl săvârșește indică așa dar valoarea voinței și intensității străduinței ca elemente constitutive și definitorii ale comportării etice și ale credinței adevărate; și este interesant de observat că același concept al efortului, suficient spre a însemna valoarea etică a unei acțiuni, apare și în definiția unor concepte străine câmpului strict al eticului sau al religiosului: definind pacea și indicând în ce fel ar fi posibilă pacea perpetuă între oameni, Erasm scrie în *Querela pacis:* „Postremo magna pars pacis est, ex animo velle pacem. Quibus enim pax cordi est, hi omnes pacis occasiones arripiunt"[80]. Iar același concept al voinței sau al intenției pline de străduință ca superioară sau cel puțin egală acțiunii însăși împlinite, concept pe care-l socotim esențial activismului întru cât cuprinde semnificația efortului în intensitatea și permanența lui, Don Quijote îl exprimă la rândul său atunci când vorbește astfel despre faima lui viitoare: el este omul „despre care se va spune... că dacă nu a împlinit lucruri mari, a murit însă pentru a le săvârși"[81].

Acestea sunt conceptele cari constitue în gândirea lui Erasm o „philosophia Christi"; ele nu înseamnă așa dar conținutul unei simple religii laice — după cum s'a spus de multe ori — dar exprimă suflul unei adevărate religiozități; deoarece a considera viața ca o luptă perpetuă și o căutare neîncetată și trudnică a binelui înseamnă a avea prezentă valoarea acelei păci pe care Christos o făgăduește numai aceluia care a înfruntat încercarea grea a trudei impuse tuturor; iar căutarea acestei ultime păci, la capătul unei vieți de luptă, determină acel suflu de fervoare care străbate gândirea erasmiană și înseamnă fondul ei activist.

In cadrul aceleași idei se schițează ultim și gândirea lui despre moarte: gândire care afirmă o acceptare resemnată și o pregătire curagioasă pentru a primi creștinește sfârșitul. In *Colloquiul de bătrânețe* găsim o acceptare senină care nu trădează nici un sentiment tragic, aparent totuși în alte pagini ale umanistului: „Scio moriendum: ista sollicitudo fortassis adimat

77) *Enchiridion Militis Christiani*, cit., p. 15.
78) *Colloquia familiaria*, cit. p. 709.
79) Ibid., p. 850.
80) *Querela pacis*, în *Opera omnia*, cit., v. IV., p. 638.
81) *Don Quijote*, ed. cit., v. VIII, p. 69. p. II, cap. 58.

mihi aliquot vitae dies, certe nihil possit adjicere" [82]). In *De praeparatione ad mortem* accentul nu mai e acesta: viața creștinului este voință și efort continuu de a atinge eternitatea în Christos; pregătirea pentru moarte este o străduință egală care încearcă să ușureze sfârșitul prin conștiința împlinirii efortului desfășurat în viață.

Găsim în Erasm prezența tragică a morții în jurul nostru al tuturor: „Quocumque te vertas, scrie el, mors in insidiis est" [83]); găsim afirmată prezența ei de neînlăturat și caracterul ei de lege: „Vitam gratis accepimus a Domino, sed hac lege, ut omni momento reddamus reposcenti" [84]); dar găsim arătată pregătirea pe care omul trebue s'o dobândească pentru a primi moartea cu demnitate: „Haec meditatio mortis est verae vitae meditatio". Aceasta este gândirea centrală a lui Erasm, căci ea îi îngăduie să înfrângă teama de moarte. Dar dacă viața întreagă este o neîncetată pregătire în vederea sfârșitului — „haec mors expetenda est, summoque studio per omnem vitam meditanda" [85]) — atunci moartea neașteptată este cea mai bună pentru acela care nu se teme de ea; ea îl va găsi întotdeauna gata s'o înfrunte și va fi pentru el — deși Erasm nu spune aceasta — o moarte mai ușoară pentru că mai lipsită de suferință omenească. „Deprecantur omnes mortem subitaneam & improvisam. Si quidem nusquam non audimus hanc voces, *A subitanea & improvisa morte libera nos, Domine.* Quid est quod orant isti? An omnis inopinata mors detestanda est? Nequaquam... Neque enim potest esse mala mors, quantumvis subita fuerit, quam vita bona praecessit. Quin, igitur sic oramus: *A mala vita libera nos, Domine*" [86]). Apare în aceste cuvinte nu simpla teamă de moarte, ci resemnarea plină de curaj; căci acela care va fi făcut din viața lui o neîncetată meditare a morții va fi oricând gata să treacă pragul dureros spre cealaltă viață.

Marcel Bataillon a indicat asemănarea acestei gândiri erasmiene cu o pagină a romanului lui Cervantes, în care întâlnim într'adevăr, acest concept al morții neașteptate ca mai ușoară și mai mult dorită: „L-au întrebat pe Iuliu Cezar, viteazul împărat roman, care este moartea cea mai bună; iar el a răspuns că este cea la care nu te gândești; cea repede și neprevăzută"... [87]).

Ideea morții este aceeași la ambii scriitori, la umanist și la romancier; la ambii ea dovedește aceeași concluzie fundată pe voința de a înfrânge greutatea prin pregătirea sufletească a înțelegerii sfârșitului și deci prin efortul neîncetat al acestei

82) *Colloquia familiaria*, cit., p. 735.
83) *De praeparatione ad mortem*, în *Opera omnia*, cit. v. V, p. 1304
84) Ibid., p. 1295.
85) Ibid., p. 1301.
86) Ibid., p. 1304.
87) *Don Quijote*, ed. cit., p. II, cap. 24, v. VI, pp. 129—130.

resemnări eroice. Această seninătate în fața morții este completă la Erasm, și ea este rezultatul unei neîncetate tensiuni a spiritului în așteptarea sfârșitului; certitudinea beatitudinii celeilalte vieți este astfel rodul unei meditări continue asupra valorii vieții pământești, și al unei înțelegeri a existenței ca drum numai spre o odihnă finală. Sensul activist al concepției religioase a lui Erasm reapare astfel și în această concepție a morții, și anume în punctul ei central al „pregătirii": căci a înțelege viața ca o neîncetată meditație a morții înseamnă a avea în fiecare clipă a vieții conștiința vie a sfârșitului, deci voința îndrumării acestei vieți în așa fel numai ca ea să deschidă drumul eternității; iar această tensiune neîncetată a acțiunii care caută să fie conformă sfârșitului mereu prezent spiritului, dă vieții o adâncime și o vibrație care sunt trăsăturile proprii activismului, în măsura în care acesta este voință a mântuirii și anxietate a dobândirii ei.

Există însfârșit în romanul lui Cervantes o pagină care ne îngăduie o precizare nouă a acestui activism. Don Quijote afirmă la un moment dat, în legătură cu viața cavalerului, că nu îi este dată omului capacitatea unei tensiuni continue a spiritului; și apărând romanele cavalerești, el spune că acestea pot și trebue să fie o trecere de timp plăcută „nu numai a celor cari nu au ce face, dar a celor mai mult ocupați, deoarece nu se poate ca arcul să stea mereu întins iar condiția și slăbiciunea omenească cer o recreare îngăduită" [88]). Am putea spune că întreg romanul este străbătut de firul subțire al acestui gând: care apare ca o confirmare a concepției activiste pe care am găsit-o la baza întregii opere, întru cât prin contrast o precizează mai bine.

Intr'adevăr, Don Diego prezintă această linie de viață a arcului care nu este și nu poate să fie mereu întins; el, ca și Eusebiu, personagiul Colloquiu-lui erasmian, își îngăduie clipe de odihnă, în cari caută plăcerea unei lecturi care îi deschide o lume mai plăcută pentru că liberă de îngrădirile și de legile lumii acesteia. Și regăsim astfel cele două planuri pe cari le-am văzut schițate în paginile lui Erasm și ale lui Cervantes: este mai întâiu planul sufletelor armonios construite în cari pasiunea căutării lui Dumnezeu este numai o constantă și pașnică voință de a-și împlini datoria față de Biserică; efortul și voința binelui se relaxează însă la un moment dat și spiritului se îndreaptă spre simpla plăcere și odihnă ca un arc care se destinde.

---

88) *Don Quijote*. ed, cit., v. IV., p. 49. Cf. și Prefața la *Novelele exemplare*: „Mi intento ha sido poner en la plaza de nuestra republica una mesa de trucos, donde cada una pueda legar a entretenerse sin dano de barras. Si: que no siempre se esta en los templos, no siempre se ocupan los oratorios, no siempre se asiste a los negocios por calificados que sean: hay tiempos de recreacion, donde el afligido espiritu descanse" *(Novelas ejemplares*, tomo I, Madrid-Barcellona, Coll. Universale, 1919, p. 10).

Dar prin aceasta se precizează mai bine, în celălalt plan, figura Soldatului creștin al lui Erasm și aceea a Cavalerului lui Cervantes; ei sunt aceia cari susțin linia de gândire pe care am indicat-o până aci. Pentru omul de credință mijlocie care își îngădue clipe de odihnă și întreruperi ale efortului său de bine, Erasm schițează figura lui Eusebiu; dar creștinul adevărat, acela care cunoaște frământarea îndoielii neîncetate și voința mereu „întinsă" asemenea arcului, este „Soldatul" definit în *Manual;* cele două planuri, al acțiunii laxe și al omului mijlociu, de o parte, și al acțiunii de tensiune continuă și al omului care se înalță tocmai prin această capacitate de neobosită străduință, apar astfel în figura celor două personagii erasmiene și în cuprinsul unor opere diferite. La fel Cervantes scrie *Novelele exemplare* pentru cei cari nu pot fi întotdeauna asemenea unui „arc întins": le scrie pentru recreația și pentru simpla lor plăcere; dar considerâ deasupra acestora istoria faptelor adevărate ale trecutului eroic sau ale vieților de jertfă pentru binele oamenilor: istoria deci și viețile sfinților, întru cât acestea nu odihnesc spiritul, ci dimpotrivă susțin încordarea lui oferindu-se ca pildă de imitat și deci ca prilej de nou efort. Don Diego de Miranda nu este așa dar figura reprezentativă a omului lui Cervantes; în Don Quijote apare voința lui de eroism, pasiunea acțiunii și conceptul său activist al vieții creștine, care cuprinde într'o singură semnificație și indică aceeași valoare în viața cavalerului și în aceea a sfântului. In jurul lor se concentrează așa dar întreg romanul lui Cervantes, întru cât paginile cari le schițează figura înalță acțiunea eroică deasupra credinței liniștite și medii a aceluia care își împlinește mulțumit ziua dacă a săvârșit o mică faptă bună; înalță așa dar acțiunea eroică a acelora cari — asemeneà cavalerului rătăcitor și sfântului care nu cunoaște pacea — împlinesc prin existența lor imaginea arcului veșnic întins adică a străduinței pătrunse de anxietate în continua voință a binelui și a desăvârșirii.

Nucleul romanului lui Cervantes ne apare așa dar în această concepție erasmiană a vieții: concepție pe care am numit-o esențial activistă deoarece eroismul care se afirmă în ea ca normă a vieții înseamnă, pe plan etic și religios, un alt aspect al acelui activism pe care îl găsim în concepțiile metafizice reprezentative ale Renașterii italiene; deoarece conceptele din care se alcătuește acest activism metafizic în gândirea lui Ficino și Bruno și mai departe a lui Campanella — conceptele mișcării și ale acțiunii permanente și fără încheiere în imaginea cursului nesfârșit al liniei cercului, — reapar aci pe plan etic și religios; Soldatul creștin al lui Erasm și Cavalerul lui Cervantes dovedesc prin existența lor de permanentă tensiune aceeași înțelegere a universului ca mișcare și pe nouă pentru că năzuință neîmplinită a unei redobândiri a pacei odihne și împăcări.

Sorin Ionescu

VICO ŞI RELIGIA.

Conceptul religiozităţii.

Sumar.

I. Religiozitatea lui Vico. II. Credinţă şi raţiune în gândirea sa. III. Religia ca un „corso e ricorso". IV. Reprezentarea lui Dumnezeu ca o exigenţă logică. V. Întemeierea unei tălmăciri filosofice a liturghiei. VI. Conceptul „Providenţei".

I. *Religiozitatea lui Vico.*

BCU Cluj / Central University Library Cluj

*) Care a fost atitudinea întregii vieţi a lui Giambattista Vico — dacă se exceptează doar câte o şovăire tinerească [1]) — faţă de Creştinism şi, în mod deosebit, faţă de religia catolică, pe care el a profesat-o în mod făţiş, e lucru bine statornicit de către toţi studioşii lui Vico, în aşa fel încât să nu mai fie de loc obiect de controversă, cel puţin în starea actuală a studiilor vichiene. Vico se înfăţişă, în orice ocaziune publică şi particulară ,creştin plin de râvnă şi catolic evlavios al bisericii romane. Aceasta a fost lămurită cu cea mai mare competenţă şi cu mare autoritate chiar de Benedetto Croce [2]). Această sinceră profesiune de credinţă uimeşte la un scriitor care trăia într'o epocă în care cei mai înalţi reprezentanţi ai culturii supuneau tradiţia dogmatică şi practica bisericească unor critice puţin binevoitoare. „Vico vorbeşte despre religie cu mult respect şi fără acea libertate, care se observă la Gravina, la Giannone, Filangieri, Pagano şi Russo"' [3]). La fel, Baldassare Labanca în studiul său fundamental despre *„Vico şi criticii săi catolici"*.

*) Acest studiu a fost obiectul unei comunicări ţinută la Facultatea de Teologie din Bucureşti, la 25 Aprilie în prezenţa Domnului Decan al Facultăţii, Prof. Şerban Ionescu, a domnilor profesori şi studenţi.

1. F. NICOLINI. *La giovinezza di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1932 24-25 şi 123 pp.

2. B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1911,

3. B. LABANCA, *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, Pierro, 1898, 304 pp.

Toate operele lui Vico apărură revizuitorilor eclesiastici de necensurat. Iar acel sacerdot Torno, care autorizând publicarea *Științei Noui* înainte de 1725, o chema „integrum opus... quidquiam vel minimum catholicis adversum" [4]); putea poate să merite dojenile vreunor confrați ai săi, dar va primi întotdeauna lauda urmașilor pentru a nu fi turburat săvârșirea acelei opere mari pe care Vico o întreprindea. Și, pe de altă parte, cum l-ar fi răbdat inima pe acel minunat revizuitor să tăgăduiască pecetea catolicismului unui om care, în mod spontan, renunțase de a comenta o carte iubită și prețuită, acea *De iure belli et pacis* a lui Hugo Grotius „asupra judecății ce nu se cădea unui om catolic de religie a împodobi cu note opera unui autor eretic" [5]). O incongruență evidentă la un gânditor, față de care nu trebue totuși să privim cu severitate, ca la o slăbiciune omenească ce ne jignește la un om cu o minte atât de superioară, ci, mai de grabă, cu înțelegere, ca la o delicatețe a sufletului său, care ne îngădue să măsurăm finețea simțământului său religios.

Cu toate acestea, chiar în vremea noastră, un glas cu autoritate a unui neoscolastic, Părintele Gemelli, s'a înălțat spre a invinui: „trebue să ne întrebăm la ce rezultat logic ne îndreaptă această (doctrină), independent de intențiile și de convingerile personale ale gânditorului" [6]). Dar mai mulți contemporani puneau la îndoială unde puteau duce acele idei ale lui Vico. Atât de informatul Labanca ne spune [7]) că în cercurile cardinalului Corsini, mai târziu Papa Clement XIII — chiar acela pe care Vico îl preamărea cu laude excesive de obiceiu și în care își pusese așa de netemeinic, atâtea speranțe — se spunea — mărturia e a lui Damiano Romano, protivnicul lui Vico — că el ar fi spus într'o împrejurare oarecare, că un lucru poate fi adevărat în filosofie și în același timp falș în teologie. Tot în mediul palavrelor preoțești și a șoaptelor din anticamera prelaților, care trebue citate aci doar ca indicii, fiind reprezentative, se spunea că Vico — isvorul este de data aceasta o operă din 1780 a lui Giovanni Donato Rogadei — ar fi avut prostul gust de a fi făgăduit pentru operele sale lămuriri și mai mari ca acele ale Sfântului Toma [8]).

Dar întotdeauna, după cum zice Labanca, îndoelile criticilor catolici, cari au fost numeroși și necruțători, se răsvrăteau nu pe credința sa ci pe scrisul său" [9]).

Deaceea, voind a scrie despre Vico și Religie, acești critici

---

4. VICO, ediția Nicolini, Vol. III, Bari, Laterza, 1931, 289 pp.
5. VICO, ed. cit., Vol. V, 1929, p. 39.
6. A. GEMELLI, *Riv. di Neoscolastica*, Noemb. 1933, 446 p.
7. B. LABANCA, *Op. Cit.*, 44 p.
8. B. LABANCA, *Op. Cit.*, 31 p.
9. B. LABANCA, *Op. Cit.*, 70 p.

ne-au părut predecesorii noştri fireşti şi am crezut necesar să pornim dela ei.

Aceşti critici, pe cari Baldassare Labanca, prin opera sa fundamentală, îi deşteaptă din uitarea în care căzuseră de-a-dreptul, spre a-i scoate la lumina criticii vichiene, la care aparţin de fapt, criticii aceştia, chiar prin spiritul lor sectar şi antiştiinţific, nu ne par de fel lipsiţi de putere de pătrundere şi, dacă se ţine prezent punctul lor de vedere, acele critici ale lor şi acele acuzări, într'un oarecare sens, nu ne apar de loc neîntemeiate. Chiar Croce a editat recent fragmentele cele mai semnificative din opera celui mai important dintre aceşti critici, G. F. Finetti [10]).

„Acea religie catolică, ce sălăşuia adânc în inima lui Vico, nu retăia cu aceiaşi intensitate în scrierile lui, în deosebi în cel mai însemnat al Ştiinţei Noui" [11]). Era în Vico o teorie a religiei, dar ea apărea în ochii lor ca o teorie raţionalistă — nu se putea în alt mod — a religiei. Doctrina mitului, pe care aceşti teologi, cu simţul lor dârz de apărare al poziţiilor scolastice, cei dintâi şi multă vreme ei singuri, o arătară drept doctrină centrală a lui Vico, fără a o cunoaşte totuşi cum trebuia şi a o suferi — „cu greu se va putea găsi un fel de a filosofa mai încâlcit şi mai sarbăd decât acesta" [12]) — ei o înfăţişau ca nişte credincioşi „Domini canes", drept o primejdie foarte mare pentru biserica catolică.

---

10. GIANFRANCESCO FINETTI, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1936.

11. B. LABANCA, *Op. Cit.*, 192 p.

Totuşi, această consideraţie, ce se prezintă oricărui cititor al operelor vichiene, nu trebue, după părerea noastră, să fie explicată ca o incongruenţă psihologică. Şi nici nu trebue înţeleasă, cum vrea Croce *(La fil. di G. B. Vico* p. 72) ca o soluţie dualistă, ci, dimpotrivă, ca expresia acelei maturităţi filosofice a lui Vico care îl împiedica de a amesteca credinţa şi raţiunea, conducând pe prima, aşa cum voiau rinascimentalii, în sfera sentimentului, a credinţei, iar pe cealaltă în sfera raţiunii, a înţelegerii. Cfr. G. Gentile, *Studi Vichiani*, Le Monnier, 1927, 164, unde stă scris: „Harul nu e tăgăduit, negreşit dar e hotărît că e străin cercetării vichiene."

12. B. LABANCA, *Op. Cit.*, p. 132. In timpurile noastre, s'a întâmplat exact cazul contrariu. Un cercetător neoscolastic, Părintele Cassiano dela Castel del Piano a recunoscut în *Rivista di Neoscolastica*, că „la Vico teoria mitului e o cheie de boltă a Ştiinţei sale Noui..." (p. 555). Cu toate acestea, spre deosebire de confraţii secolului XVIII, el căută să nege identitatea dintre mit şi religie. El observă că, dacă noţiunea de mit poate fi aplicată religiei, nu orice mit poate fi luat ca religie (p. 559). Mai ales stăruie în a observa că doctrina vichiană a mitului trebue să fie aplicată numai la acele forme religioase care sunt de origină omenească, adică la religia păgână nerevelată divin. La această obiecţiune, vom răspunde prin încheierea studiului de faţă.

Este adevărat că Vico avusese grijă de a nu cita aproape niciodată Sfânta Scriptură, chiar când textele sfinte ar fi ajutat din belșug tezele sale; totuși, trecerea dela profan la sacru apărea, și pe drept cuvânt, evidentă.

„In această privință — spune Finetti — ceea ce se afirmă pentru istoria profană, poate tot așa de bine să se afirme și pentru istoria sacră și să se facă din Patriarhi și Prooroci atâtea mituri" [13]). Analog, Labanca, vorbind despre un alt critic, Damiano Romano, astfel se exprimă: „Uneori (Vico) protestează că el ar avea intenția de a studia în Știința Nouă istoria „Gentili"-lor, nu aceea a Ebreilor. Protestare zadarnică și absurdă în opera sa, scrisă asupra naturii comune a națiunilor, și sprijinită, aproape în fiecare pagină pe istoria sacră" [14]).

Cât ne privește pe noi, adăugăm că și Finetti și Romano au dreptate; și, cu toate că nu corespunde adevărului că la orice pagină Vico se sprijină pe Sfintele Scripturi, pe care din respect se abține cât e cu putință de a le cita în folosul aserțiunilor sale, referirile la ele, totuși, sunt uneori covârșitor de revelatoare și adânc de sugestive [15]).

---

13. B. LABANCA, *Op. Cit.*, p. 183.

14. B. LABANCA, *Op. Cit.*, p. 132.

15. Citatele biblice ale lui Vico pot fi grupate în două categorii: cele ce exclusiv sunt mărturie a sufletului său catolic, ca manifestare a evlaviei sale creștine, și acelea care, în schimb, prezintă un real interes pentru doctrina sa.

Cele dintâi, destul de numeroase, prin slaba lor congruență cu materia în mijlocul căreia sunt inserate, făcură să se nască totuși îndoiala — neîntemeiată, de altfel, — că Vico le inserase în adins, aproape spre a acoperi cu un strat de evlavie neevlavia unei gândiri liberă de preocupări teologice; primejdioasă îndrăsneală într'o epocă în care puterea eclesiastică exercita încă un control riguros asupra culturii și asupra oamenilor de știință. Celelalte în schimb — din nefericire rare — arată cum Vico, cu toată sincera sa credință, nu găsise nelegiuit de a considera comorile sfinte și sub o lumină profană; și cum acelea putuseră, aidoma oricărui alt document filologic, să concureze spre a valorifica descoperirile sale. Delicatețea simțirii lui totuși îl făcea să se retragă îndată dela această cale atât de atrăgătoare, dar nu într'atât încât uneori acest gând tainic să nu se trădeze inconștient, bunăoară la par. 372 a Științei Noui, ultima (ed. Nicolini, într'o frază așezată între paranteze, el invocă autoritatea Sfintei Scripturi pe temeiul unor documente profane din care el extrage, tălmăcindu-le genial, ipoteza sa despre „giganți" sau oameni numai simțuri. Chiar mai înainte în prima Știință Nouă din 1725, într'un capitol mic spusese că, „în afară de aceea a credinței, o necesitate umană e de a repeta principiile acestei științe a istoriei sfinte (ed. Nicolini, Vol. III, par. 25).

Și, de asemeni, cât se poate de sugestiv ne apare un alt fragment din aceeași operă (par. 816) unde, vorbindu-se despre reprezentarea lui Dumnezeu, el citează și ilustrează caracterul „eroic" al reprezentărilor religioase medievale, referindu-se la „pictura barbariei reîntoarsă".

Noi vom arăta cum în istoria ideală eternă este cuprinsă, nici nu se putea face altfel, chiar şi aceea a poporului ebraic, deoarece Vico păstrase în inima sa vie credinţa în Revelaţia divină a vechiului şi noului Testament. Şi vom arăta deasemeni, cum, în mintea sa, ordinea naturală şi aceea supranaturală nu implicau nicio contradicţie, dar că cea de a doua se insereză, fără a o altera, în acea aşezare a adevărurilor naturale pe care el tocmai le descoperea.

II. *Credinţă şi raţiune în gândirea sa.*

In *De antiquissima Italorum sapientia,* care poate fi considerată drept prima manifestare organică a gândirii sale (1710), se găseşte o neîndoioasă profesiune de credinţă în supranaturalul creştin: „Ommino verum profiteri debemus, quod cum nobis est a Deo revelatum; nec quaerere genus, quo modo verum sit, quod id ommino comprehendere nequeamus" [16]). Şi, la sfârşitul vieţii sale pământeşti şi a activităţii lui ştiinţifice, în *Ştiinţa Nouă* ultima din 1744, reaflăm neîntinată această credinţă în supranatural, pe care se întemeiază Teologia creştină: „teologia revelată datorită unei credinţe supranaturale şi nu isvorîtă din simţuri, superioară faţă de raţiunile umane" [17]). Deci, o desăvârşită identitate de vederi între prima şi ultima manifestare a gândirii sale în această privinţă. Şi, dacă Croce [18]) a putut ilustra reflexele mistice în structura filosofiei din *De antiquissima,* pe care el o numeşte şi prima gnoseologie, nu ne pare totuşi că putem pirmi afirmaţia lui Labanca, după care Vico „pune filosofia în slujba teologiei în Liber Metaphisicus, reîntorcându-se la Evul Mediu" [19]). Dimpotrivă, această deose-

16. VICO, *Ed. Cit.*. I, 1914, p. 133.

17. VICO, *Ed. Cit.*, IV, 1928, par. 366.

18. CROCE.

19. LABANCA, *Op. Cit.*, p. 91. Totuşi, nu ascundem că multe pasagii ale lui Vico par să confirme teza lui Labanca Dar pentrucă, la rândul lor, ele ar trebui să se găsească în contrast cu alte pasagii, şi ceeace are mai multă însemnătate, cu spiritul însuşi al operei, va trebui să le înţelegem mai subtil. Când Vico, de pildă, în autobiografia sa zice (ed. Nicolini, V. 1925, p. 59) că el dorea să mlădieze cei patru autori ai săi — toţi, să se observe, păgâni sau eterodocşi — spre folosul religiei catolice, el nu se întorcea la clasica concepţie a Evului Mediu. Dimpotrivă, el se lega de tradiţia Renaşterii, de un F.cino, bunăoară. El căuta o concordanţă, care, răsturnând poziţiile tradiţionale ale Evului Mediu, ar fi salvat totuşi autonomia filosofării. Ştiinţa Nouă, îndepărtând teologia greşită, aceea care tocmai, rău tălmăcind revelaţia, se îndepărtează arătând în contrast cu rezultatele cele din urmă ale descoperirilor Filosofiei şi Ştiinţei, după idealul său de unire a înţelepciunii „cârmuită şi raţionată" (cfr. printre celelalte pasagii *ed. cit.*, IV par. 1094).

Putinţa acestei răsturnări e făcută posibilă de noutatea pe care Renaşterea o introdusese în cultură, anume că Credinţa şi Raţiunea sunt ordine de adevăruri ce evoluează pe planuri diferite.

bire dintre natural și supranatural, tinzând la o vădită neatârnare între cele două științe, ne apare cu o limpede pecetie rinascimentală ba chiar o trăsătură tipică a antiscolasticismului lui Vico.

Chiar și un studios neoscolastic, Părintele Emilio Chiocchetti, admite cu toată limpezimea acest caracter al filosofiei lui Vico [20]).

Concluzia sa nu e „nici scolastică nici idealistă" [21]).

Nescolastic și, cu atât mai puțin tomist, pentrucă problema centrală a Sfântului Toma este acordul între adevărul de credință și de rațiune, urmărită pe un plan de pură rațiune sub controlul indirect al Credinței asupra concluziilor filosofiei. Însă tocmai problema acestui acord fu înlăturat din conștiința sa filosofică de către Renaștere. Această problemă — cel puțin în exacta sa impostațiune a tomismului — nu există pentru Vico.

Vico, cu acea filosofare a sa, liberă nu numai de înrâuriri teologice, dar liberă de controlări indirecte asupra concluziilor sale, și-a atras până și învinuirile unui filosof ca Gioberti. Caramella, în studiul său *Gioberti și Vico,* ne spune tocmai că lui Vico i s'a adus învinuirea că nu a ținut socoteală de dogme și de miracole [22]). Credincios, deci, dar nu scloastic, adică nepreocupat de a armoniza Credința și Rațiunea pe un plan comun de știință, fiind, încredințat că Credința și Rațiunea evoluează pe planuri diferite, și că adevărurile respective nu pot fi teoretizate în același fel.

Trebue să precizăm gândirea lui Vico în această privință.

In *Știința Nouă* cea din urmă el deosebește trei forme de Teologie [23]):

1. Teologia poetică sau civilă;
2. Teologia naturală;
3. Teologia creștină.

Această a treia teologie, care are drept temelie Revelația, și care prin urmare are privilegiul de a fi întemeiată pe un adevăr superior dar nu contrar rațiunii noastre, trebue să fie considerată Teologia prin excelență.

Devenind din cealaltă și pe cale analogică, Teologia naturală e pentru Vico pretextul *minții* omenești de a face din noțiunea lui Dumnezeu un obiect de știință, de a atinge, ca în vremurile de odinioară, o idee limpede și distinctă a divinității.

„Brevitas mentis hominis" [24]) nu îngăduește aceasta. Nu

---

20. E. CHIOCCHETTI, *La fil. di G. B. Vico,* Milano. Vita e Pensiero 1925, pp. 10-53.

21. E. CHIOCCHETTI, *Op. Cit.,* p. 58.

22. S. CARAMELIA, *Gioberti e Vico,* Giornale critico della filosofia italiana, 1922, p. 262.

23. VICO, Ed. Cit., IV, 1928, par. 366.

24. VICO, Ed. Cit., I, 1914, p. 135.

numai această teologie naturală sau teodicee, cum vrei să o numeşti, e neputincioasă faţă de judecata lui Vico, dar reprezintă chiar o încercare nelegiuită [25]).

Dacă Dumnezeu nu poate fi obiect de ştiinţă, cum Vico ne arată în *De antiquissima Italorum sapientia,* şi prin urmare, dacă nu poate fi dată nicio demonstraţie filosofică despre existenţa Sa, deoarece ea s'ar ciocni cu principiul de căpetenie „Verum ipsum factum", totuşi, dacă nu conceptul, cel puţin credinţa în Dumnezeu trăieşte în conştiinţa omului.

Omul nu poate cunoaşte pe Dumnezeu pentrucă nu îl face; cu toate acestea, negaţiunea categorică a vreunei posibilităţi despre ştiinţa despre Dumnezeu, nu aruncă de fel pe Vico, cum logic ar fi fost de crezut, în braţele misticismului cel mai aprins şi mai iraţional, născut din însăşi această poziţie agnostică şi fideistică. Aceasta nu se întâmplă pentrucă intuiţia foarte rodnică din 1710 pe care întemeia negaţia oricărei teodicee, se desfăşura printre succesive recugetări — operele din 1720—21, din 1725 şi, tot mergând, până la *Ştiinţa Nouă* cea din urmă din 1744 — cu o adâncă convingere, că dacă omul nu poate cunoaşte pe Dumnezeu în limpezimea unui concept, întotdeauna l-a cunoscut şi îl poate cunoaşte în luminoasa sinteticitate a unei reprezentări. Acel Dumnezeu, care nu poate fi obiect de Ştiinţă, este, în schimb, întotdeauna obiect de conştiinţă, intimă şi lăuntrică a omului, întemeiere a spiritualităţii sale, văzut într'un chip de un imediat atât de lăuntric, încât învinge toate străvederile gândirii conceptuale.

Omul nu face pe Dumnezeu, dar omul face, adică, produce — în sensul grec etimologic — reprezentarea lui Dumnezeu. Dovada existenţei lui Dumnezeu e de căutat în această existenţă reprezentativă care este tocmai încontinuu mulţumită datorită schimbării reprezentărilor. Şi dacă istoria acestor reprezentări reprezintă tot ceea ce spiritualitatea umană a ştiut să producă mai măreţ în desfăşurarea sa istorică, studiul filosofic al acelei exigenţe pe care acele reprezentări le plăsmuieşte în timp ascultând de o necesitate eternă, constitue tocmai Doctrina mitului, adică teoria centrală a întregii opere vichiene. Ea e cheia ce ne îngăduie să pătrundem, nu numai spiritul Ştiinţei Noi, ci ne face să înţelegem manifestările spiritului lui Vico: ea e într'adevăr soarele care îndepărtează toate întunecimile ce îi fură atribuite de lectorii săi şi prin care a devenit extraordinar de vestit. Această doctrină, prin îndrăsneala şi prin noutatea sa justifică titlul de Ştiinţa Nouă. Numită metaforic „Teologia civilă" [26]), ea e adevărata filosofie. Ba chiar reprezintă un domeniu nou al filosofiei, o nouă metafizică, care integrează pe cea tradiţională, redusă la justele sale proporţii, şi pe care Vico

25. VICO, Ed. Cit., I, 1914, p. 150.
26. VICO, Ed. Cit., IV, 1928, par 2.

însuși a voit să o numească cu o terminologie expresivă: „Metafizica minții"[27]). Știința Nouă se ocupă exclusiv de această nouă filosofie și astfel se înfățișează drept unica filosofie posibilă a divinului: ca o adevărată filosifie a religiei. Dacă apoi ne îndreptăm să asemănăm această metafizică a minții, sau Știință Nouă, sau Teologie poetică și civilă, cum vrem să o numim, cu Revelația și cu acea știință care se întemeiază pe ea, reiese limpede că această filosofie, departe de a cere sprijin de lumină dela Revelație, păstrându-se străină de ea, folosește, mai de grabă, să lumineze sugestiv actul religios, care este imanent credinței; și nu spre a lumina tainele inefabile ale adevărurilor inaccesibile, ci spre a înțelege de ce natură e acea conștiință pe care omul o ajunge în chip misterios prin Revelație.

Împăcarea Credinței și a Rațiunii există totuși în afară de schemele scolastice, în afară de spiritul tomismului, într'un climat ideal, care este, în schimb, acela al Renașterii, după care speculația modernă a lui Vico repetă isvoarele sale.

În afară, deci, de acel văzduh turburat, care fu propriu conștiinței filosofice a Evului Mediu, se desfășoară discuțiunea lui Vico cu seninătate. Se descătușează într'un ideal climat științific, și, în același timp, se reîncălzește într'o umanitate atât de neprihănită, ce se revarsă împărtășind cititorului un fel de „divină plăcere"[28]). Niciodată poate geniul însorit al latinității nu a atins o mai caldă strălucire ca la acest gânditor, obscur doar prin prinosul prea mare de lumină ce răspândește, aceea a soarelui pentru pământul căruia-i dădu zilele. Și aceeași seninătate cu care evlaviosul Vico studiază religia păgânilor și se adâncește în acel ritual, care a deslănțuit atâta groază în sufletele creștinilor, e semnul acelei maturități filosofice, care îndepărtează acele sbuciumuri înspăimântătoare care făcură Evul Mediul mare din punct de vedere teologic, dar nu destul de matur din punct de vedere filosofic.

Unde s'a împrăștiat Satana, care, prin statornica tradiție creștină fu considerat drept făuritorul acelor rituri urâte deoarece neînțelese? Acele rituri sunt în gândirea lui Vico deasemeni opera lui Dumnezeu. Nu opera Sa directă, ca cele isvorîte din Revelația Sa, dar totuși o manifestare a unei exigențe creată de Dumnezeu, opera Providenței, care niciodată nu a părăsit pe om. Pe această exigență, Revelația însăși face pârghie, înserând supranaturalul în ordinul naturii. Supranaturalul nu tăgăduește ordinea naturală. Desăvârșește, nu dărâmă. Cine va fi pătruns însă religiozitatea păgânilor, studiind documentele filologice cu spirit filosofic, va fi pătruns esența religiei în sine însăși, ca o eternă exigență atât a istoriei națiunilor, cât și a conștiințelor individilor.

27) VICO, Ed. Cit., IV, 1928, par. 347.
28) E. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1935.

III. *Religia ca un „Corso și Ricorso".*

De când Ferrari[29]) și Michelet[30]) interpretară opera lui Vico drept o Filosofie a istoriei, acei „corsi" și „ricorsi" începură să facă parte din cultura generală și, cum se întâmplă în asemenea cazuri, această teorie vichiană slujind ca o formulă, își pierdu din semnificația sa intrinsecă, precum o monedă, care, circulând prea mult, stricându-se, isprăvește prin a pierde valoarea ei însăși.

Doctrina că națiunile au trecut prin trei vârste, cea divină, cea eroică, cea umană, e destul de limpede și de ușor de priceput, și, de altfel, nelipsită de vreo sugestie. Dar vreme îndelungată critica nu-și dădu seama de exacta valoare ideală a acestor trei epoci. Descoperirea ei fu meritul criticii idealiste italiene, dela Spaventa încoace. Prea mulți critici într"adevăr nu-și dădeau seama că interpretarea lor cu totul exterioară a celor trei vârste cronologice, aproape trei scheme clasificatoare pentru a cataloga toate manifestările istoriei omenești, filologic înțeleasă, ne dădea un Vico de un interes foarte modest, un Vico, în definitiv, care reînfățișa întocmai o doctrină care nu era a sa, luată fiind dela acea tradiție egipteană atribuită înțelepciunii ermetice a miticului Mercurius Trimegistus[31]). Dar noutatea lui Vico era cu totul alta. Se întâmplă așa dar că unii gânditori orientați spre pozitivism puteau vedea în Vico un premergător al lor.

Însă cine va voi să observe deosebirea între acea doctrină vichiană și schema tripartită îndrăgită de Comte, va trebui să înțeleagă acele epoci în adevărata lor valoare ideală, în înțelesul lor logic, și deci extratemporal.

Cu toate acestea, chiar tălmăcirea idealistă reprezentată de Croce, nu ne pare să fi valorificat toată semnificația acestei doctrine. S'a vorbit despre „corsi"; s'a ilustrat și s'a revendicat înțelesul lor logic, dar nu s'a ținut socoteală în mod suficient de acea doctrină a „ricorso-ului", pe care Vico, nu numai că o desvoltă la sfârșitul Științei sale Noui, dar pe care, se poate spune pe drept cuvânt, că a implicat-o în orice pagină a sa[32]).

29. VICO, Eo. Cit., IV, 1928, par. 345.

30. G. FERRARI, *La mente di Giambatiista Vico*, Milano, 1837.
J. MICHELET, *Principes de la philosophie de l'histoire*, 1827.

31. VICO, Ed. Cit., IV, 1928, par. 842.

32. După Croce *(La fil. di G. B. Vico*, Laterza, 1911, p. 133). Vico nu s'ar fi exprimat desăvârșit despre conceptul riguros al „întoarcerii", și scrierile sale interpretate ad litteram ar putea face să se creadă că istoria e menită să se repete, trecând și retrecând prin aceleași experiențe. Nouă ne pare că dacă s'a acceptat principiul valorii logice, sau ideale — cum spunea Vico — a acelor „corsi" și „ricorsi", atare problemă nu există. Ceea ce se repetă este legea eternă, care, pentru a fi atare, nu poate niciodată

„Întoarcerea" putu apare ideologilor progresului perpetuu drept o pată în acea doctrină atât de strălucitor de optimistă, și, prin urmare, o doctrină moartă, sau, cel puțin, o greșeală de îndreptat; întotdeauna, în orice caz, un aspect defectuos al doctrinei lui Vico. Dimpotrivă, nouă „întoarcerea" ne pare o doctrină esențială pentru înțelegerea filosofului. După această doctrină, se afirmă că dialectica spiritului nu se oprește la filosofie — a treia vârstă — sau nu iese din epoca definitivă și cea din urmă în acea „pozitivă" a lui Comte, de pildă, ci, în schimb, dintr'o lăuntrică necesitate, aproape printr'o mișcare circulară, e ademenită să se refăurească la isvoare, să reia dela capăt ciclul în care se închide și se încheie spiritualitatea. Această concepție a lui Vico vine în contrast cu orice tendință, mai mult sau mai puțin coerent panlogistă, și deaceea înțelegem cum, din motive opuse, idealiști de tipar hegelian și materialiști istorici și pozitiviști au considerat doctrina „ricorso-ului" drept punctul slab al sistemului„ ca o doctrină ce așteaptă o revizuire oportună și o îndreptare adecvată.

Din punctul nostru de vedere, în schimb, doctrina despre „corsi" și „ricorsi", așa cum apare în textele vichiene, e pe de-a-întregul justificată. Ea constitue temelia unei filosofii a religiei formulată desăvârșit de Vico, dar nu recunoscută explicit de criticii săi, afară de Croce [33]), care, din alt motiv, a voit să o respingă, trecând-o printre doctrinele nerodnice și jerfind-o [34]) interpretării sale particulare a Științei Noi. În filosofia Spiritului a lui Croce, nu se află loc pentru religie, care fu considerată ca o eroare teoretică, o închipuire sau mit, așezată în locul unui concept. Și, dacă în filosofia lui Hegel și, mai târziu, în aceea a lui Gentile, religia e considerată ca o formă a spiritului absolut, de altfel, modul prin care acești gânditori înțeleg dialecticitatea spiritului, duce la o logică depășire a religiei în cadrul acelei sinteze filosofice, în care positivitatea religiei se destramă în chip necesar. Împotriva acestei tendințe, Croce, reînrâurindu-se dela Vico, vrea să revendice positivitatea artei. Noi credem că aceasta se poate aplica și la religie, înțeleasă vichian ca o exigență mitică a spiritului.

---

să se schimbe, dar istoria cronologică progresează sau regresează după cum oamenii, cari sunt liberi și autoconștienți, vor ști să înfăptuiască acea lege ideală în mai mare sau în mai mică măsură. Dar aci nu e vorba de aceasta. Aci stăruim asupra conceptului „Corso" și „Ricorso" ca aspecte ale unei legi ideale lăuntrice structurii însăși a spiritualității. „Corso" și „Ricorso" ca aspecte ale unei legi ideale lăuntrice structurii însăși a spiritualității. „Corso" și „Ricorso" sunt exigența religiozității ce se pune, și se repune după ce a trecut prin conștiința autoconștientă a artei filosofice.

33. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1911, pp. 70 și urm.

34. G. VILIA, *Vico e L'Estetica*, Studi Urbinati, Iulie 1941.

Positivitatea conceptului vichian al religiei nu se manifestă numai ca o urmare că ea înseamnă precedarea logică a filosofării, ci, mai ales, isvorăşte din doctrina „întoarcerii", prin care se afirmă, nu mai puţin energic, că ea e consecinţa logică a filosofiei. Tocmai prin înţelegerea vichianului „ricorso" ne pare că se impune originalitatea cea mai de seamă a cugetării lui Vico. In „ricorso", nu mai puţin ca în „corso", la lumina lor, se revelează doctrina sa despre mit, natura însăşi a actului religios, universalitatea acestei funcţiuni spirituale şi înţelesul momentului religios, atât în conştiinţele indivizilor, ca şi în istoria naţiunilor.

„Corsi" şi „Ricorsi", totuşi, nu sunt în mintea lui Vico nişte concepte ireale, nu sunt constatări psihologice, oricât de fine, sau încă vederi istorice de o mare adâncime, ci alcătuiesc o doctrină desăvârşită, care ne prezintă un concept original al dialecticii spiritului. Această dialecticitate se înfăptuieşte tocmai în reprezentarea lui Dumnezeu, adică în plăsmuirea mitului divin, prin înţelegerea valorii sale logice.

IV. *Reprezentarea lui Dumnezeu ca o exigenţă logică.*

Mitul este cu adevărat, cum vrea Croce, o fantasie în loc de un concept; dar o fantasie care isvorăşte când nu e cu putinţă formularea unui concept, fie pentrucă această activitate conceptuală nu a fost încă descoperită, fie pentrucă această activitate conceptuală se revelează neputincioasă spre a satisface exigenţa teoretică, care deaceea tocmai impune o reisvorîre a explicaţiei mitice. Acum e intrinsecă întregii filosofii vichiene doctrina limitelor raţiunii omeneşti a filosofiei, care e specificul ştiinţei, şi deaceea, religiei i se asigură eternitatea unei funcţiuni ideale ce niciodată nu se va putea rătăci, întemeiată fiind pe o exigenţă intrinsecă a structurii spiritului. Aşa dar, mitul se înfăţişează, nu ca o eroare, ca un moment negativ spre a ajunge la pozitivismul adevărului, ci ca un moment gnoseologic, care se pune alături de activitatea conceptuală, satisfăcând exigenţe pe care activitatea conceptuală nu le poate mulţumi niciodată. Cu această doctrină, religia se aşează cu adevărat ca un moment al istoriei ideale veşnice şi nu ca un aspect contingent al istoriei empirice şi al conştiinţei din punct de vedere psihologic.

Totuşi, spre a înţelege semnificaţia mitului nu va fi îndeajuns să-l considerăm numai subt aspectul său teoretic, şi să-l aşezăm pe un plan gnoseologic. Dar va trebui încă să considerăm mitul pe un plan practic, adică drept întemeiere a acţiunii. In mit, cele două planuri se suprapun perfect, după acea

35. CROCE. *Op. Cit.*, p. 71 şi *Logica*, Bari, Laterza, 1923, pp. 282 şi urm.

viziune unitară a spiritualității care e proprie filosofiei lui Vico, după cum am expus în studiul nostru *Vico și Estetica* [36]). Mitul nu e doar mulțumirea unei exigențe teoretice, care ar găsi mai bine satisfacție pe un plan riguros conceptual, ci este, mai ales, mulțumirea unei exigențe spirituale, care duce la acțiune, la expresie; care, fiind acțiune umană, nu poate niciodată fi desprinsă de cunoașterea reprezentată anume de această lumină gnoseologică ce caracterizează mitul.

Unitatea întregii vieți spirituale e deci religie, înțeleasă în esența sa de religiozitate și expresiune mitică, indiferent cum e numită.

Mitul e răspunsul la o întrebare ce nu poate fi satisfăcută pe cale conceptuală și care totuși cere un răspuns gata și categoric, căci dacă i-ar lipsi, nu sorții unei științe sau ai civilizației unei epoci ar putea dăuna, ci viața însăși nu ar mai fi cu putință. Acest răspuns e prima fabulă divină. Sinteză concretă și vie, care în gândirea vichiană se contrapune analizei abstracte a științelor omenești și a filosofării. Expresie a acelui avânt mistic atât de necesar omului pentru a exista și a trăi. Mitul se identifică așa dar, cu actul de credință. Acest act de credință este reprezentarea lui Dumnezeu. Divină se înfățișează prin urmare toată acea activitate intuitivă, sintetică și reprezentativă, pe care am ilustrat-o până aci. Ea manifestă prezența divinului în conștiință și în istorie. Iar epocile, care numai prin acea spiritualitate sunt numite diferit „divine" și „eroice" și acele conștiințe care din divin și-au făcut amvoane, tabernaculi vii sfinte; denumiri ce nasc toate din sânul unei conștiințe filosofice ce se îndreaptă să reflecteze asupra felului imediat al actelor conștiinței sale. Și această cugetare filosofică duce pe Vico să arunce cercetarea conceptului despre Dumnezeu, ca o repetare neevlavioasă pentru cucerirea încercată a Olimpului închipuit în epocile eroice — coelo petimus stultitia — [37]) dar între timp îi îngăduie de a formula conceptul riguros despre religie ca exigență a reprezentării lui Dumnezeu, ca manifestare a divinului în conștiință și în istorie. Dumnezeu e primul răspuns fundamental și neîntârzielnic.

„In felul acesta, primii teologi își plăsmuiră prima legendă divină, cea mai mare din câte s'au plăsmuit mai apoi, adică Jupiter" [38]).

Să se observe „mitica" putere a acestui verb „fingere" („...primi teologi și finsero"...)' redat în românește prin verbul „a plăsmui, nu destul de adecvat, de altfel, folosit și de Tacit —

36. La concluziuni analoge a ajuns atât de clarul istoric al filosofiei Guido De Ruggiero. Și a ilustrat acest punct de vedere în volumul său *Da Vico al Kant della sua Storia dela Filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1941.

37. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 502.

38 VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 379.

fingunt simul creduntque —[39]) şi reluat cu dibăcie de Vico şi luminat de soarele unui riguros concept.

Şi esenţa divină a reprezentării mitice e astfel luminată de Vico: „...pentrucă în acelaşi timp ei îşi închipuiau cauzele lucrurilor pe care le simţeau şi preţuiau că sunt zei..."[40]).

Şi după cum pe plan teoretic mitul isvorăşte din „inopie" (lipsă) de geneză şi leacuri[41]), pe cel practic mitul e legat de acea necesitate exprimată ca teamă, care tocmai în expresia mitului se potoleşte. O teamă primordială, nestăpânită, panică, în sfârşit, care din străfund sdruncină conştiinţa omului şi îl mână să o depăşească după o luptă aspră care se încheie cu luminoasa cucerire a unei credinţe exprimată într'un mit. Teama e legată de isvorîrea religiei, care se naşte ca o siguranţă doar când e trecută prin groaze şi rătăciri neînchipuite. Teamă, pe care nu alţii ne-o fac, târându-ne în urzirile şirete ale fraudei sacerdotale, cum glăsuia o interpretare antieclesiastică plăcută epocii Iluminismului, ci teamă care isvorăşte din adâncul conştiinţei ca o criză; teamă, zice Vico, pe care ne-o facem nouă înşine[42]). Cu această turburare se vesteşte apariţia conştiinţei morale. Liniştea sălbatecă în om, lipsită de înţelegere, apare profund brăzdată de acel simţ de neplăcere şi nehotărîre ce întovărăşeşte acţiunea umană, care isvorîtă din cele mai variate exigenţe caută mereu să revină la aprobarea unui principiu superior, căutat din greu şi câştigat cu bucurie, care să o lumineze şi să o justifice. Turburarea întovărăşeşte criza acestei cercetări, care e cel mai tragic şi tot odată cel mai glorios aspect al omului.

„Gândirea înspăimântătoare a vreunei divinităţi, care dădu patimilor sălbatice ale unor astfel de oameni rătăciţi chip şi măsură şi le făcu patimi omeneşti"[43]).

„Aşa cei dintâi oameni citeau la grozava lumină scânteietoare a fulgerelor, între grozăviile unor cataclisme uriaşe, divina lege a datoriei"[44]).

Dar, chiar când fulgerele vor fi domolite de descoperirile oamenilor şi puterea distrugătoare a naturii subjugată de om sau încă, aspectele lor grozave, desfăcute, dacă nu de oroarea fizică, cel puţin de cea morală, ce întovărăşea taina, care nu mai era aceeaşi ca la originele şi formarea lor, nu pentru aceasta omul se va putea socoti descătuşat de o astfel de groază binefăcătoare, din care isvorăşte cu dovada neînvinsă a slăbiciunii

39. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 376.
40. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 375.
41. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 832.
42. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 328.
43. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 340.
44. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 385.

sale, chiar credința în destinul său superior și salvarea mântuitoare a existenței sale efemere.

V. Întemeierea unei tălmăciri filosofice a liturghiei.

Acest universal, fantastic, ce stă față de religie precum universalul abstract stă față de filosofie, în gândirea lui Vico, se înfățișează profund diferit față de însăși acea fantasie, care constitue, după estetica contemporană, Poezia înțeleasă ca artă. Arta e fantasie „contemplată"; aceasta, în schimb, e fantasie „crezută" și îndreptată spre acțiune. Ne-a fost dat să arătăm mai înainte în studiul nostru *Vico și Estetica* și în altul, *Vico critic de artă*[48]), adâncа legătură ce leagă religia și arta, și diferita tonalitate spirituală din care derivă aspectele lor respective și de neconfundat. Ne-a fost dat mai înainte să arătăm această profundă închegare spirituală, totuși, în această expunere, dorim să arătăm, după vederile lui Vico, de ce arta și religia păsesc laolaltă, fiind în același timp atât de diferite. Ele au în comun mijlocul expresiv, pentrucă una, religia, crează, iar cealaltă, arta, se desfată, contemplându-l, din contextul vieții spirituale revelându-i absoluta sa valoare. Cu toate acestea, atât arta cât și filosofia, ambele rezultate ale înțelegerii epocii docte, nu ar putea trăi din cultura filosofică, fără religie, pentrucă din aceasta își trag obârșia și existența. Primul mit divin se desfășoară în înflorire mitică, ce face viața cu totul „poetică", cu totul divină și religioasă, după spusa lui Vico. Toate acțiunile lui Vico se rânduiesc într'un ritual și se desfășoară într'o liturghie, măreț, pe cât de inconștient frumoasă, chiar înainte ca descoperirea contemplării pure să ne reveleze frumusețea sa. Frumusețea credinței e trăită și nu complectată, pe când contemplarea pură se îndreaptă către miturile religiilor, defuncte din punct de vedere al religiei, dar etern de strălucitoare în expresivitatea lor, care, de acum trăiește prin ea însăși, ca niște minunate flori desprinse din tufiș, care, prin ofilire, nu mai pot rodi. Din această nouă așezare spirituală, din această nouă pricepere a poemelor homerice, după cum se știe și cum ne-a mai fost dat să spunem, Vico își luă avântul pentru marile sale descoperiri. Deaceea, tălmăcirea oricărui ritual, a tuturor liturghiilor, care, de-a-lungul veacurilor, sunt menite sau vor fi spre a înmuguri din avântul spiritualității omenești, se leagă de conceptul vichian „serioso poema"[46]), pe care Vico avu ocazia să-l desvolte studiind aspectele fantastice pe care antica legiuire romană le avu la originele sale mitice, al căror sens niciodată nu se pierdu, în desvoltările sale cele mai mature. Mereu și întotdeauna ,liturghia se înfățișează ca o „poemă serioasă",

45. G. VILLA, *Vico critico d'arte*, Studii Italiene, București.
46. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 1037.

adică o expresie a miturilor, care, pentru a fi vii în conştiinţa religioasă în general, resping în evlavia celui ce le săvârşeşte, aspectul estetic, revărsând în suflet, totuşi, mireasma acelei frumuseţi care e imanentă lor de când au luat naştere. Deaceea liturghia nu va putea niciodată decade în mijlocul societăţilor omeneşti; va putea să evolueze şi să se prefacă, dar nu să piară, fiind întemeiată pe o eternă exigenţă a spiritului, şi e un aspect al acelei adânci nevoi pe care am înfăţişat-o.

"Se pot întâmpla deci popoare fără liturghie, fără religie? Şi, pătrunzând mai înlăuntru în această problemă, există oameni în cari această existenţă să nu mai fie vie? Cu alte cuvinte, e cu putinţă ateismul?

Vico tăgăduieşte aceasta, arătând eroarea celor ce afirmă că sunt popoare fără religie, şi învinuesc insuficient de eficace acele pretinse observaţii ce s'a voit a se aduce spre a întemeia această aserţiune [47]).

Dar dificultatea cea mai gravă la această teorie vichiană a religiei e adusă de acei ce cer să lămurească posibilitatea ateismului, care, fără îndoială, există şi se afirmă cu mult mai frecvent în mijlocul societăţilor culte. Ce oare gândeşte Vico în această privinţă?

Cu toate că nu tăgăduieşte existenţa unei profesii de credinţă atee ,la lumina unei doctrine ca aceea pe care am schiţat-o, se poate spune că în sens filosofic, ateismul nu e cu putinţă. Poate fi cu putinţă un teism inconştient, chiar sub eticheta ateistică. Chestiune de numiri. Totuşi ateismul poate exista şi împrăştia efectele sale triste ca o eroare de metodă. Tăgăduirea lui Dumnezeu se află în chip necesar, în fruntea acelor căi care, din greşeală, se crede că duc spre Domnul. Cine se va încăpăţâna să caute pe Dumnezeu pe căile ştiinţei şi ale filosofiei pure, nu-L va găsi niciodată, şi aşa se va întâmpla să moară de sete, ca un rătăcit în pustiu pe povârnişul ultimei dune care-i ascunde vederea oazei mântuitoare. Acel Dumnezeu trăieşte în schimb în conştiinţe, şi inconştient nutreşte, drept ideal a unei cercetări pure „pe acel om de ştiinţă chiar care zice că nu-L găseşte sau poate că nu are nevoie de el". Atunci, acea cercetare însăşi, această filosofie, însăşi se preface în străfundul sufletului ce o exprimă în adevărată religie; şi ei înşişi, care trăiesc şi mor pentru acea ştiinţă, respiră inconştient, într'o atmosferă mitică ce dă sufletelor lor simţirea religioasă. „Providenţa" vichiană veghează asupra făpturilor sale şi le călăuzeşte în adânca lor turburare; şi, din spaimele tăgadei, le trage inconştient la porţile sigure ale certitudinei.

Dar, între toate menirile pe care filosofia şi le poate pune, lui Vico niciuna nu-i putea apare mai înaltă şi mai nă-

47. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 334.

reață ca aceasta: îndrumarea omului să cugete asupra adâncimilor tainice ale obârșiei sale, desvăluindu-i, prin armonia neînchipuită a împărățiilor duhului desfășurarea înțeleaptă a țelului providențial, și călăuzindu-l până în pragul unei taine care se face de nepătruns numai prin prinosul de lumină.

VI. *Conceptul providenței.*

Dar, pe această „Providență", despre care se vorbește dela un capăt la altul al operei vichiene, cum trebue să o înțelegem? Problemă grea; problemă întunecată, după judecata lui Jannelli, care a exprimat foarte bine rătăcirea unei anumite critici vichiene în fața acestei probleme: „în Știința Nouă, Providența divină are adeseori un înțeles ciudat, nedeterminat, nesigur. Uneori este adevărata și reala acțiune a lui Dumnezeu care cârmuește și domnește peste lume; alteori, e încredințarea pe care oamenii o au despre atare acțiune a lui Dumnezeu asupra lor" [48]).

Cu toate acestea, chiar la Labanca această întunecime tinde să se rezolve într'o interpretare imanentistă. „Înțeleg că în toate operele lui Vico domină conceptul transcendent al lui Dumnezeu, toto coelo diferit de acela imanent al lui Spinoza; dar totuși Providența divină a lui Vico are mult mai mult din imanent, decât din transcendent [49]). Dar tălmăcirea imanentistă a filosofiei lui Vico, și prin urmare despre conceptul Providenței, apare desvoltată din plin doar în opera lui Croce; „Unde Providența are în istorie, în această ultimă formă a sa logică, valoarea dublă a unei critici a iluziilor individuale, deoarece ele se prezintă ca realitatea deplină și singură a istoriei; și a unei critice a transcendenței divinului" [50]). Iar Gentile, în ale sale *Studii Vichiene*, la rândul său, astfel lămurește conceptul: „Providența aci evident e aceeași logică unde devine inteligibil același fapt istoric al umanității" [51]). Dar, împotriva acestei interpretări idealiste a lui Vico s'au ivit interpreții Providenței înțeleasă ca transcendență după doctrina expusă în paginile însemnate ale lui Augustin și ale lui Bossuet.

„Eu în schimb consider — scrie Părintele Agostino Gemelli — [52]) ca transcendența acestei Providențe vichiene nu este rezidul unei concepții de acum depășită și umbrastantă față de afirmația valorilor omenești, ci înseamnă mai de grabă condiția

48. LABANCA, Op. Cit., p. 356.
49. LABANCA, op. Cit, p. 357.
50. CROCE, Op. Cit., p. 118.
51. C. GENTILE, *Studi vichiani*, Florența, Le Monnier. 1927, p. 163
52. A. GEMELLI, *Rivista di Neoscolastica*, 1923. p 448.

ce întemeiază aceeaşi valoare cu toate determinările lumii omeneşti şi că prin urmare, în gândirea lui Vico, conceptul Providenţei caută să exprime exigenţa de a desvolta într'un sistem adevărurile intuite în Ştiinţa Nouă".

Acest punct de vedere găseşte în cartea Părintelui Chiocchetti [53]) o desfăşurare mai pe larg, şi, de asemenea, a fost desbătut de un alt neoscolastic, Părintele Cassiano dela Castel del Piano, şi a făcut obiect de studiu critic imanentismul lui Giambattista Vico în concepţia lui B. Croce [54]).

Transcendenţă sau imanenţă?

Problema înfăţişată astfel, sub forma unei dileme întemeiate pe un proces de contradicţie ne apare fără soluţie. În realitate, termenii sunt în raport de contrarietate; şi totuşi nu se exclud unul pe altul, iar cele două concepte rămân în picioare ,fiecare cu temeiurile sale.

Stau una alături de cealaltă, dar fără să se interfereze; nu ca o incongruenţă a gândirii vichiene, ca o „obscuritate". Ci dimpotrivă se armonizează în acea dialectică deosebită care e sufletul însuşi al gândirii vichiene, aspectul unitar şi sistematic al filosofiei, aşa cum ni s'a dat să arătăm.

Providenţa vichiană trebue să o înţelegem fără îndoială într'un sens imanentist, considerându-se ca un riguros concept filosofic. Şi, fără îndoială lui Vico îi va reveni cu timpul, după cum a arătat interpretarea clasică a lui Croce, gloria de a fi întemeiat cel dintâi filosofia spiritului pe principiul autoconştiinţei.

Dar o altă glorie îl aşteaptă, până acum nerecunoscută, aceea de a fi însemnat limitele riguroase ale ştiinţei, şi de a fi arătat întreaga viaţă a spiritului aşa cum se desfăşoară dincolo de limitele Ştiinţei filosofice; gândirea autoconştientă de posibilităţile sale şi felul cum le satisface dincolo de ele. După ce a întemeiat conceptul modern al imanenţii, Vico a întemeiat un nu mai puţin modern concept de transcendenţă. Această transcendenţă găseşte satisfacţie în mit; e însăşi exigenţa mitică. Vico a întemeiat conceptul religiei pe mit şi pe transcendenţă, cari alcătuiesc un grup perfect omogen de doctrine.

Deaceea, alături de tălmăcirea imanentistă a Providenţei, se află tălmăcirea valorii sale de transcendenţă. Această Providenţă de altfel, ce veghează asupra slăbiciunii noastre şi împlineşte lacunele gândirii noastre mereu renăscânde şi mărginite, e într'adevăr concepută ca un „mit" (54 bis). E un act de credinţă, care îndrumează umanitatea în evoluţia ei trudnică şi dureroasă. Dar peste dramatica viziune a istoriei Naţiunilor

53. E. CHICCHETTI, *La filosofia di G. B. Vico*, Ed. Cit., pp. 60-61

54. CASSIANO OLIVIERI DA CASTEL DEL PIANO, *L'Immanentismo di G. B. Vico secondo il giudizio di B. Croce*, Florenţa, Montughi, 1928.

strălucește întremarea senină a siguranței că munca noastră nu e niciodată zadarnică. Ea isvorăște ca o „divină plăcere" a înțelegerii realului, care, dacă nu se prinde în întregul său unui riguros control al rațiunii, justifică, totuși, apariția acelei credințe în ordinea ideală, care luminează devenirea istoriei și constitue cel mai profund motor.

Concluzie.

Acestei expuneri, pe care am păstrat-o în marginile unei viziuni de ansamblu a problemei, înlăturând toate aspectele minore care îngreunează studiul lui Vico, și care, deși o îmbogățește cu multe vederi originale asupra problemelor în legătură cu ea, învăluesc limpezimea contururilor; acestei expuneri ,spunem, ne pare că trebue să dăm o concluzie, în care va trebui să tratăm explicit câteva chestiuni, înlăturate din motive de limpezime din desfășurarea logică a argumentărilor noastre.

Filosofia religiei, înfățișată de noi ca o „Doctrină a mitului", e în adevăr aspectul principal, nu numai al Științei Noi[55]), ci a întregii opere vichiene; pentru care se pot aplica aceste cuvinte ale lui Vico însuși readuse în autobiografia sa[56]), și luate dintr'o cuvântare a sa din 1719: „Est ostendam origines omnes a Deo provenire, circulo ad Deum redire omnes, constantia omnes constare in Deo eas ipsas proecter Deum tenebras esse et errores".

Ca niște raze împrăștiate din același centru luminos, toate aspectele multiple ale operei vichiene duc, după părerea noastră, la doctrina mitului, adică la filosofia religiei.

Totuși, la această afirmație explicită a noastră, ni s'ar putea aduce două obiecțiuni, pe care le-a tălmăcit cel mai înainte citat, Cassiano dela Castel del Piano. Păru acestui cercetător al lui Vico că doctrina mitului a fost de sigur centrală gândirii lui Vico; dar că nu putea fi absolut identificată cu religia; și pe planul al doilea, religia creștină, revelată în chip divin, nu ar fi putut fi explicată de piosul Vico prin acea credință a sa[57]).

---

55 bis. GUIDO DE RUGGIERO în studiul său *Avviamento alla „Scienza Nuova"*. Archivio dela Cultura Italiana, Roma, Iulie, 1939, astfel se exprimă în această privință: „Și chiar când rațiunea a fost cu totul lămurită între oameni, o conștiință deplin autonomă a propriei acțiuni le este întotdeauna împiedicată de supraviețuirea acelui „cer", care are rădăcini permanente în străfundul irațional și pasional al sufletului" (p. 25). „...gândirea vichiană e formată din misticism și din transcendență; nucleul său e totuși pur imanentist" (p. 256).

55. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, 1928, par. 562.

56. VICO, Ed. Cit, Vol. V, 1929, p. 40.

Prima obiecțiune poate fi ușor depășită dacă ne gândim că doctrina mitului nu se identifică cu formele pozitive ale religiei, înțelese din punct de vedere istoric sau psihologic, ci e conceptul filosofic al religiei, adică religiozitatea. Și dacă e totuși adevărat că în conștiința comună nu toate miturile se află sub înțelegerea vreunei experiențe religioase, originalitatea lui Vico a stat tocmai în arătarea religiozității oricărei manifestări mitice, natura religioasă a expresiei, a oricărei expresii când ea ascultă totuși de acea exigență vitală și creatoare pe care am înfățișat-o. Deaceea conceptul filosofic al religiei nu se armonizează întotdeauna cu ceea ce se află în conștiința empirică. La aceasta, de pildă, trebue să adăugăm aspecte spirituale ce nu sunt de natură religioasă, în timp ce uneori se trec cu vederea în schimb aspecte atât de reale, dar nu fără șovăiri și nehotărîri ce caracterizează conștiința nesigură empirică atunci când e lipsită cu adevărat de o lumină cu adevărat critică. Această lumină critică a fost dată tocmai de Vico.

Și mit sau expresie sau religiozitate, e anume momentul unitar și plăsmuitor al spiritualității[58]). Reprezintă o unitate care e căpătată tocmai pentrucă se sfărâmă într'o căutare de noi unități providențial postulată și mereu ajunsă ,dar niciodată în mod definitiv, așa ca să oprească procesul însuși al vieții spirituale.

Că această doctrină se oprește apoi neputincioasă în fața religiei revelate, noi nu vom spune. Mintea și inima lui Vico pășesc într'adevăr pe căi deosebite, dar nu într'atât încât să nu fie cu putință o înțelegere. Ceea ce pentru alții putea apare o enigmă psihologică, pentru noi nu e de fel așa.

Creștinismul nu putea în cugetarea lui Vico să se desprindă de legile spiritulității puse de însăși înțelepciunea lui Dumnezeu. Dar, spre deosebire de miturile antice, rezultate printr'o lege cu totul naturală a spiritualității umane în istorica sa devenire a legii „ideale eterne", miturile creștine s'au înserat în istorie printr'un proces excepțional de revelație directă a lui Dumnezeu. Vico nu putea de fel să se îndoiască asupra valorii lor de mituri și a caracterului lor de reprezentare. Dar asupra conținutului lor particular, el își suspenda cercetarea: le primea ca expresiunea unei voințe superioare și de nepătruns. Mintea ce se înălțase atât de sus cercetând, acum se înclina evlavios, adorând.

De altfel, niciunui om nu-i va fi cu putință să cerceteze cu „minte pură" actul originar al credinței sale în actul însuși care isvorăște tainic din străfundul „turburat și mișcat" al spiritualității sale; în timp ce se așează ca axă ideală în

57. P. CASSIANO DI CASTEL DEL PIANO, Op. Cit.
58. VICO, Ed. Cit., Vol. IV, par. 915.

jurul căreia se construește spiritualitatea sa; el o va putea studia sau contempla numai în măsura în care ea se va fi îndepărtat de el, reconstruind în jurul altor ideale inconștient exprimate spiritualitatea existenței sale.

GIOVANNI VILLA

(Traducere de *Mariella Coandă*).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

CONTRIBUȚIA FERICITULUI AUGUSTIN LA PROGRESUL GÂNDIRII FILOSOFICE.

Propunându-ne să relevăm contribuția Fericitului Augustin la înaintarea gândirii filosofice, se impune ca, în prealabil, să precizăm în linii mari în ce ar consta contribuția creștinismului la progresul acestei gândiri.

După părerea noastră, întemeiată pe studiul structurii profunde a creștinismului și care ni se pare autorizată și de gândirea Fericitului Augustin, un prim aport, indirect, dar substanțial, constă în desăvârșirea puterilor cognitive ale filosofului creștin, proces sufletesc pe care, în chip mistic, îl îndeplinește harul divin în sufletul său. Este o dogmă centrală a doctrinei creștine că, prin sfintele taine și prin trăirea efectivă a preceptelor morale, puterea de pătrundere a minții sporește, forța voinței crește, iar inima se purifică și-și dilată capacitatea de iubire. Cu puterile sufletești astfel remediate și înmulțite, filosoful creștin se simte, chiar dela început, în condițiuni superioare de lucru față de filosoful necreștin, care folosește forțele sufletești slăbite prin păcatul originar. Firește că această situație privilegiată a filosofului creștin nu este recunoscută de cei care nu cred în acțiunea transformatoare a harului divin, pentrucă, netrăind „creștinește", n'o pot înțelege. Dar chiar dacă n'am aminti decât de exclamațiile misticilor creștini când s'au simțit inundați de lumină, din care se împărtășeau din plin, în urma unei asceze severe și îndelungate, și încă ar fi suficient să conchidem că accesul la realități transcendente este fructul și privilegiul vieții creștine.

O a doua influență binefăcătoare o primește filosoful creștin, de data aceasta din afară, pe cale obiectivă, de la tot ceea ce constitue Revelația creștină pozitivă, adică adevărurile descoperite în Sf. Scriptură și Sf. Tradițiune.

Revelația creștină propune gândirii probleme noui, pe care altfel filosoful nici nu le-ar bănui; îi prezintă o concepție integrală despre Dumnezeu, lume și om, furnizându-i prin aceasta o viziune de ansamblu și unitară, în care gândirea află puncte sigure de reper, puncte cardinale în orientarea sa și o ferește astfel de riscurile unei judecăți fragmentare și unilaterale, ca și

de străduința, adesea zădarnică de a pune ordine în haos. Adevărurile creștine revelate lărgesc orizontul intelectual și atrag atenția asupra problemelor esențiale. Prin certitudinile, pe pe care le oferă creștinismul, spiritul își dobândește libertatea, care constitue condiția esențială pentru sporirea forțelor spirituale [1]).

Spre deosebire de aportul subiectiv, arătat mai sus, influența aceasta obiectivă n'o simte numai filosoful creștin, ci și filosofii necreștini care cunosc creștinismul. Chiar când n'au aderat la doctrina lui, sau chiar au combătut-o, au suferit influența lui prin aceea că aici au aflat materie de discuție și punct de plecare pentru reflexiile și meditațiile lor.

Afirmația aceasta este confirmată de istoria gândirii filosofice: sistemele marilor filosofi Descartes, Malebranche, Leibniz, și chiar Kant, sunt puternic influențate de gândirea creștină. Dacă s'ar elimina din aceste sisteme toate elementele creștine, n'ar mai rămânea nici punerea problemelor fundamentale.

Și acum nu s'ar putea afirma cu Gilson că „noțiunea de filosofie creștină are un sens pentrucă influența creștinismului asupra filosofiei este o realitate?" [1]).

N'avem intenția să aprofundăm aici problema posibilității unei filosofii creștine, care a format recent obiectul unor discuții destul de aprinse [2]).

Ne mărginim a preciza că poate fi vorba de o filosofie creștină cel puțin în sensul determinat de Gilson: „Numesc deci filosofie creștină orice filosofie, care, cu toate că distinge formal cele două ordine, consideră revelația creștină ca un auxiliar indispensabil al rațiunii" [3]).

Cercetările din acest capitol nu vor dovedi suficient în ce măsură fericitul Augustin are o filosofie proprie, care este în același timp o filosofie creștină, vor marca în orice caz con-

---

1. Vd. Ozanam (A. F.), *La philosophie chêtienne*, t. I din Oeuvres complètes, Paris, J. Lecoffre, 1885, p. 366-367.

2. Vd Etienne Gilson, *L'esprit de la Philosophie médiévale*, t. I, Gifford lectures (Université d'Aberdeen) J. Vrin, 1932, p. 17.

1. Gilson, L'esprit, de la Philosophie médiévale, I, p. 19.

2. Vd Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, 1927 și t. I, L'antiquité et le Moyen-Age, Alcan, Paris, 1927 și idem, *Y-a-t-il une Philosophie Chrétienne?* în Revue de Métaphysique et de Morale, 1931, No. 2, t. XXXVIII, pp. 133-162; ed. Et. Gilson, op. cit. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931; Maurice Blondel, *Le problème de la Philosophie Catholique*, Cahiers de la Nouvelle Journée, Blond et Gay, Paris, 1932, etc.

Dintre aceștia singur Bréhier contestă posibilitatea unei filosofii creștine.

tribuțiile sale la înaintarea cu un pas mai departe a gândirii filosofice.

* * *

Fericitul Augustin este considerat, de obiceiu, numai ca un mare teolog. Puțini sunt cei care știu să vadă în operele sale, pe lângă impunătoarea contribuție adusă la rezolvarea raporturilor dintre creștinism și filosofia antică și merite, pe care Augustin le câștigă chiar în domeniul filosofiei.

Astfel în primul rând, lui Augustin trebue să i se recunoască meritul de a fi ruinat scepticismul filosofilor din Noua Academie prin critica severă, pe care le-o opune, mai ales în opera sa *Contra academicos*. Impotriva acestora, el încearcă să demonstreze, sprijinit pe principiul contradicției, că sunt anumite adevăruri, asupra cărora, inteligența poate avea toată certitudinea.

Că certitudinea este posibilă, reiese din următoarele texte: *Quid? hoc nonne concedis, scientiam non esse, nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est?* [1]). Sau: *nam verum mihi videtur est id quod est* [2]). Iată două și mai categorice: *si hoc cogit ratio, inquit, non possum negare* [3]) sau: *si hoc ratio docet, nihil amplius requiro* [4]).

Pentru dobândirea certitudinei, Augustin folosește foarte corect principiul contradicției, așa cum dovedesc cuvintele: *certum enim habeo aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum aut finiti numeri aut infiniti* [5]).

Certitudinea este necesară, întrucât condiționează acțiunea. Fără certitudine, omul rămâne inactiv și lâncezește; neștiind nimic sigur, nu are nici curajul, nici nădejdea, nici dorința să înfăptuiască Scepticismul consecvent duce la pasivitate completă, pentrucă, după cuvintele lui Augustin, *qui nihil approbat, nihil agit.* [6]).

Impotriva scepticilor, care se îndoiau de toate și a lui Heraclit, care credea că toate sunt schimbătoare, Augustin, ca un al doilea Socrate, află în lumea atâtor elemente nesigure și pieritoare, o realitate certă și nepieritoare și aceea este virtutea [1]).

Ceea ce constitue însă titlul de glorie al lui Augustin este

---

1. De quantitate animae, XXVI, 49 (Migne, P. L. 32, 1063). Prescurtăm cu inițialele: P. L. pentru colecția *Patrologia latina* și cu CSEL, pentru *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, apărut la Viena 1866-1932).

2. Soliloquia, II, 5, 8 (Migne, P. L. 32, 889).

3. De beata vita, III, 21 (CSEL. 63, ed. P. Knoell) 105).

4. De quantitate animae, V, 7 (Migne, P. L. 32, 1039).

5. Contra academicos, III, X, 23 (CSEL, 63, ed. P. Knoell, 64 și urm.

6. Ibidem, III, XV, 33 (Ibidem, p. 72).

1. Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus.—De beata vita, II, 8 CSEL, 63, 9539)!

metoda prin care parvine să fundamenteze certitudinea, metodă, pe care mult mai târziu o vor relua filosofii moderni și în deosebi Descartes. Plecând dela conștiința eu-lui, deci dela psihologie, Augustin întemeiază certitudinea pe îndoiala metodică, adică tocmai pe momentul cel mai opus din procesul cunoașterii. Printr'o analiză subtilă, dar riguros logică a îndoelii, pe care de altfel o cunoștea foarte bine dela sceptici, Augustin, în loc de a se opri la ea, ca ei, își face din aceasta un punct de plecare și de sprijin pentru stabilirea certitudinii.

Indoiala implică o evidență prealabilă, anume aceea, prin care sufletul își dă seama de sine, are conștiința că trăește, simte și înțelege, deci că există — *omnia cum tria sint haec, esse, vivere, intelligere* [2]). Dacă omul n'ar avea o siguranță ca punct de plecare, nu s'ar îndoi; căci „nimeni nu se îndoește — cum spune Portalié — decât în virtutea unei certitudini precedente, care-i arată primejdia unei aserțiuni premature" [3]). A se îndoi înseamnă a crede implicit că adevărul există, că poate fi cunoscut și a-i dori cunoașterea. Cum ar putea cineva să se îndoiască, sau să știe că greșește, dacă n'ar ști deloc care este adevărul, dacă măcar nu l-ar întrezări, sau nu l-ar intui oricât de confuz?

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Iată raționamentul lui Augustin: „Dacă greșesc, exist; căci cine nu este nu poate greși; ci dacă greșesc, prin aceasta exist. Intrucât dacă greșesc eu sunt, cum aș putea greși că exist, de vreme ce este sigur că exist, prin aceea că greșesc (mă înșel). Astfel, pentrucă eu care m'aș fi înșelat, voiu exista (întotdeauna), chiar dacă greșesc mă înșel cu adevărat, este fără îndoială că nu mă înșel în aceea că știu că sunt. Urmează de aici că nu mă înșel nici când știu că cunosc (...). Nu mă înșel când iubesc, întrucât nu mă înșel în cele ce iubesc: chiar atunci când cele pe care le iubesc ar fi false, va fi (totdeauna) adevărat că iubesc lucruri false" [1]). Mai departe, precizează: „E sentimentul lăuntric, prin care sunt sigur că sunt, că știu că sunt, că-mi iubesc ființa și cunoștința" [2]).

Mai precis pare când afirmă: *omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est: de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est* [3]). Cu alte cuvinte, a se îndoi de ceva implică certitudinea adevărului despre acel lucru [3]) pe care o purtăm în noi înșine; căci nici un adevăr nu poate fi

2. De libero arbitrio, II, III, 7 (Migne, P. L, 32, 1243).

3. Portalié, *Augustin (saint)*, articol în Dict. de Théologie catholique par. Vacant, Manginot et Amann, I, 2332.

1. De civitate Dei, XI, XXVI, (CSEL, 40, I, 551).

2. Ibidem.

3. De vera religione, LXXIII (Migne, P. L. 34, 154-155).

crezut ca atare, decât dacă se acordă cu adevărul, pe care-l posedăm deja într'un oarecare chip în sufletul nostru. Este vorba aici de un fel de capacitate naturală, pe care o avem, de a întui adevărul, de a-l presimți, fără a-l poseda totuși cu claritate.

Nu este locul să stăruim mai mult asupra dialecticei, prin care Augustin, plecând dela *fallor* și *dubito*, ajunge să depășească îndoiala și să stabilească certitudinea, care este pentru el un adevăr primar, anterior îndoielii.

Ne limităm a semnala analogia dintre principiul îndoielii metodice exprimat de Augustin prin *si fallor, sum, si dubitat vivit* și metoda formulată de Descartes mai târziu în fraza devenită celebră: *cogito ergo dubito, dubito ergo sum*. Poate cineva garanta că Descartes nu s'a inspirat deloc din Augustin? Jansenistul Arnauld, B. Pascal și recent Gilson, susțin că Descartes a fost influențat puternic de Augustin [4]).

In rezumat, Gilson susține că Descartes a cunoscut pe Augustin din mediul oratorienilor și în deosebi prin cardinalul de Berulle și că, în genere, există un acord între ambele concepții. Astfel, metafizica lui Descartes este definită prin studiul lui Dumnezeu și al omului ca și la fericitul Augustin. Descartes iese din impasul îndoielii tot prin *cogito* ca și Augustin și amândoi admit ideile înnăscute, etc.

Există însă deosebiri importante [1]) în privința sensului, pe care-l dau acești gânditori acelui *cogito*. Pentru Descartes *cogito* este un prim principiu, dela și prin care demonstrează totul, ca și când n'ar mai exista nimic deasupra lui. Pentru Augustin, cugetarea este subordonată inteligibilelor, adică ideilor divine, adevărului, lui Dumnezeu, dela care ne vin toate certitudinele. Augustin face deci un constant apel la ajutorul divin.

La Descartes, *dubito* fundează nu numai spiritualitatea sufletului ca la Augustin, ci și existența lui Dumnezeu, constituind fundamentul Metafizicei.

Pentru Augustin, *dubito* este un episod, în vreme ce pentru Descartes este doctrina însăși, procedeul general al cunoașterii.

Apoi, dacă îndoiala este pentru Descartes un instrument folositor, pentru Augustin constituie chiar o suferință insupor-

4. Asupra asemănărilor dintre Descartes și Augustin, a se consulta: Nourrisson, *La philosophie de Saint Augustin*. II, 1866, Paris, Didier. pp. 207—220; L. Blanchet: *Les antécédents historiques du Je pense donc je suis* Paris, 1920; Ch. Boyer. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris, 1921, pp. 34-41, dar mai ales Etienne Gilson, *René Descartes. Discours de la Methode*, texte et commentaire, Paris, 1925, pp. 295-298; Idem *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris, J. Vrin, 1931, pp. 44-52; cf. V. Godeanu, Filosofia Fer. Augustin — introducere la teoria cunoașterii — studiu în revista Raze de Lumină, an. II, no. 4, 1930, p. 273.

1. Asupra deosebirilor vezi și Nourisson, op. cit., vol. II, pp. 293-295.

tabilă. Descartes ne învață să evităm eroarea printr'o logică strânsă, iar Augustin printr'o logică mai vioae, s'o detestăm. *Cogito* lui Augustin este mai puțin sistematic.

Gilson susține superioritatea lui Augustin asupra lui Descartes, cu care se înrudește totuși așa de mult. După Gilson, Descartes este un matematist. De aceea Gilson propune să fie scoasă metoda lui Descartes din sistemul augustinian, în care se introdusese, ca fiind nepotrivită cu spiritul augustinian [2]).

Augustin, pe lângă că gândește, mai crede și simte. El nu se oprește ca Descartes numai la *cogito*, ci are în vedere realitatea omului întreg [3]). De asemeni, fără elementul *har*, care lipsește lui Descartes, Augustin ar fi ca un „monstru imposibil". In fine, cuvântul *sum* la Augustin implică inițial și ordinea supranaturală.

Prin toate acestea, Augustin se relevă a fi nu numai anterior și probabil și inspirator lui Descartes, dar pe alocurea chiar superior. A descoperi fundamentul certitudinii nu în tradiție, nici în conștiința universală, nici în experiența simțurilor, ci în sufletul nostru, într'un fel de certitudine pe care o intuim înlăuntrul nostru, este un merit al lui Augustin niciodată îndeajuns de remarcat.

Biblioteca Centrală Cluj / Central University Library Cluj

Spre deosebire de alte sisteme de gândire, unilaterale și exclusiviste, prin aceea că exagerează într'o singură direcție, filosofia lui Augustin păstrează o cale de mijloc între poziții extremiste, știind să facă parte cuvenită atât rațiunei, cât și credinței.

Prin aceasta, filosofia lui Augustin se menține pe linia firească și normală a bunului simț, care, socotim că respectă cel mai mult realitatea și asigură cele mai bune condiții cunoașterii adevărului.

Ea se află, cum spune cu drept cuvânt Portalié „la egală distanță între intelectualismul exagerat al celor care cred și nu vor să recunoască altă certitudine decât aceea care se impune necesar spiritului prin forța unei evidențe logice absolut irezistibile, și între misticismul sentimental, care ar vrea, fără probe sigure și pe simple probabilități, să impună o adeziune completă și irevocabilă" [1]).

Incă unul din meritele fer. Augustin, este acela de a fi acordat importanța cuvenită vieții morale și a fi demonstrat dependența activității intelectuale de viața morală.

In concepția sa, calea care duce la Dumnezeu trece în chip necesar prin gândire, întrucât sufletul ne este mai cu-

2. Gilson, Etudes sur Saint Augustin, p. 371.

3. Ibidem, p. 373.

1. Portalié, art. cit. în Dict. de Theol. catholique. I, al. 2332.

noscut decât corpul [2]). Totuşi, fără anumite însuşiri morale, cunoaşterea adevărului nu-i posibilă. Dumnezeu nu acordă adevărul său decât celor care-l caută *pie, caste et diligenter* [3]). Vede adevărul numai cel care trăeşte bine, se roagă bine şi studiază bine — *videbit autem, qui bene vivit, bene orat bene studet* [4]). In acelaşi sens, el numără orgoliul printre obstacolele cele mai mari, care trebuesc înlăturate [5]). Cu alte cuvinte, cunoaşterea adevărată este fructul virtuţii, iar nu cauza ei. *Deus.. .quem nemo invenit nisi plene purgatus* [6]).

Spre deosebire deci, de Socrate şi Platon, care susţineau o strictă dependenţă a virtuţii de cunoaştere, în sensul că o cunoaştere adecvată a binelui ar duce cu necesitate la săvârşirea lui, Augustin inversează raportul, sustinând că adevărata cunoaştere nu poate fi efectuată decât de cel care a dobândit mai întâi virtuţile morale. Fără să exagereze, susţinând, spre pildă, că din virtute ar decurge în chip necesar cunoaşterea, Augustin afirmă mai corect adevărul când spune că virtutea este una din condiţiile esenţiale ale cunoaşterii. Chiar şi în felul măsurat de exprimare al lui Augustin, constatăm o gândire cu respect pentru adevăr, cu fine posibilităţi intelectuale şi cu putere de exprimare nuanţată.

Desigur că Augustin are aici în vedere mai ales adevărurile creştine şi pe filosoful creştin. S'ar putea totuşi susţine că numai filosoful creştin are nevoie de o vieaţă virtuoasă în exerciţiul gândirii? Nu este aceasta o condiţie, pe care trebue s'o îndeplinească orice filosof? In acest sens, nu-i o simplă întâmplare că filosofii care s'au ridicat pe cele mai înalte culmi ale gândirii au avut şi o înaltă moralitate.

S'ar putea susţine, prin urmare, cu Portalié [1]) că Augustin ar acorda voinţei un primat de valoare asupra inteligenţei? Intrebarea exprimată în aceşti termeni, atrage un răspuns evasiv, pentru motive puternice, astfel, Augustin vorbeşte adesea despre dobândirea adevărului, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, alături de care virtutea nu este decât un mijloc ,— calea care duce acolo. Dar în cazul acesta nu se poate vorbi nici de inteligenţă ca organ mijlocitor al acestei cunoaşteri imediate, care acum se efectuează prin intuiţie. Sunt, apoi, texte ca cele de mai sus, care par să afirme categoric acel primat. Părerea noastră este că Augsutin nu afirmă aici un primat de valoare, ci

2. Cf. Gilson. Introduction à l'étude de S. Augustin, p. 305.

3. De quantitate animae, XIV, 24 (Migne, P. L. 32, col. 1049).

4. De ordine, II, XIX 51 (CSEL, 63, p. 183).

5. De vera religione IV, 6 (Migne P. L. 34, col. 126) şi Epistula 118 ad Dioscorum III, 22 (CSEL, 34, II, 685).

6. Soliloquia, I, I, 3, (Migne, P. L. 32, col. 872.)

1. Artieol citat, Dict. de Théol. catholique, I, 2332.

un primat temporal al voinței asupra inteligenței și aceasta numai în procesul cunoașterii.

Poate fi însă vorba de un primat de valoare a virtuții asupra filosofiei. Cu condiția de a înțelege prin primat, fie el și de valoare, ceva care e departe de a însemna excludere. Așa încât, se pot face în mod corect următoarele afirmațiuni: a) filosoful care vrea să cunoască adevărul ,trebue să îndeplinească neapărat anumite condițiuni de moralitate; b) Niciun filosof nu poate cunoaște adevărurile mari fără aceste condițiuni; c) Dacă ar fi cazul să alegem între moralitate și filosofie, prima este incontestabil mult preferabilă, întrucât ne procură mântuirea; d) Moralitatea, deși este o condiție *sine qua non* a filosofului creștin, nu implică eo ipso însușirea de a fi filosof.

In ce privește raportul dintre voință și inteligență, următoarele afirmațiuni par autorizate: a) Voința precedează și condiționează inteligența în actul cunoașterii, în sensul că este făuritoarea moralității necesare exercițiului corect și fructuos al inteligenței; b) Inteligența precede voința în sensul că o luminează asupra scopului și mijloacelor conduitei și în sensul că adevărul, pe care îl află, obligă voința să-l traducă în ordinea faptelor, adică să-l realizeze; c) Voința susține efortul inteligenței de concentrare, adâncire și stăruință, după cum îi pregătește și celelalte condiții pe care le necesită perfecta ei funcționare. Numai în acest înțeles credem că trebue luată deci afirmația lui Augustin privind condiționarea filosofiei de moralitate.

Un alt merit al lui Augustin este de a fi recunoscut limitele cunoașterii și mulțimea tainelor care ne înconjoară și depășesc puterea noastră de înțelegere.

El nu refuză inteligenței capacitatea de a cunoaște anumite adevăruri: prin creaturi, ne putem urca până la Dumnezeu și prin rațiune, ne putem convinge de existența Lui[1]). Ceea ce însă, putem cunoaște prin rațiune este prea puțin față de ceea ce trebue să cunoaștem pentru mântuirea noastră. Teologia creștină este, deci, o auxiliară și întregitoare indispensabilă a filosofiei. Ea desvălue o mare parte din misterele, care ne cuprind și ne depășesc.

In legătură cu această idee, Augustin afirmă un adevăr de mare însemnătate, anume că misterul este un element și un caracter specific cunoștinței religioase. Multe din erorile comise în istoria gândirii privind raportul dintre religiune și filosofie ar fi fost evitate dacă se știa și se recunoștea acest elementar adevăr că specificul cunoașterii religioase, ca și al adevărurilor și vieții creștine este misterul. A nesocoti acest lucru, înseamnă a absorbi teologia în filosofie, sau a reduce filosofia creștină la o filosofie laică.

1. Soliloquia, I, VI, 13 (Migne, P. L. 32, 875 sq.)

Incontestabil că acceptarea misterului, ca element specific al cunoașterii religioase, nu înseamnă și refuzul de a gândi; ci inteligența are dreptul, ba chiar și datoria de a face efortul maxim de înțelegere, dar cu condiția de a nu proclama drept absurd sau ireal ceea ce nu poate ea înțelege. Apoi chiar și o filosofie creștină, deși este posibilă după Augustin, nu ne poate procura evidențe absolute.

Între două concepții extremiste, una, s'o numim ultrarationalistă, care vrea sau numai ajunge să raționeze totul în religie, și prin urmare să elimine tot ceea ce este inaccesibil mijloacelor de cunoaștere rațională, și alta, ultramistică, care interzice inteligenței accesul în domeniul religiei, reducând totul în religie, la mister și la credință, Augustin știe să înțeleagă că adevărul stă la mijloc, că ambele conțin părți de adevăr, care numai combinate dau adevărul întreg.

Tot ca un merit, pe care-l câștigă Augustin, nu numai în teologie, dar chiar în filosofie, socotim definiția clasică a credinței, pe care o consideră ca o aderiune intelectuală la adevăruri garantate de autoritate și de martori, nu de vreo viziune lăuntrică, ce poate lesne înșela.

Astfel, el spune: *...necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit (...), unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est (...) quoniam fides si non cogitetur, nulla est*[1]...

De aici rezultă, între altele, definiția credinței, care nu-i altceva decât o *gândire cu asentiment — ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare.*

Remarcabilă este, de asemeni, solidaritatea, pe care Augustin o stabilește între justa iubire de sine și iubirea de Dumnezeu. El exprimă acest adevăr al moralei creștine în chipul următor: cel care știe să se iubească pe sine, iubește și pe Dumnezeu; cel care nu iubește pe Dumnezeu, ci se iubește numai pe sine, nu se iubește cum trebue și cu folos, ci mai curând se urăște și se comportă ca un dușman față de sine, dorindu-și ceea ce este împotriva lui Dumnezeu și, prin aceasta, împotriva binelui său propriu. Deci, nimeni nu se poate iubi pe sine cu adevărat decât iubind pe Dumnezeu[1]).

Acest raționament este analog cu cel care se poate face privind problema scopului, cu care Dumnezeu a creat pe om. Astfel, după concepția creștină, omul a fost creat pentru fericirea sa și preaslăvirea lui Dumnezeu, ambele scopuri putând fi atinse numai prin perfecțiunea morală. Aceste noțiuni sunt

1. De praedestinatione sanctorum. II. 5 (Migne. P. L. 44, col. 963).

însă strict solidare, în sensul că cel desăvârșit preaslăvește *ipso facto* pe Dumnezeu și este în acel timp fericit; iar cine vrea să proslăvească pe Dumnezeu, n'o poate face decât fiind desăvârșit și prin aceasta având dreptul la fericire, în parte în viața aceasta și deplin în cealaltă.

* * *

Contribuția lui Augustin la progresul gândirii filosofice nu se mărginește desigur numai la cele expuse de noi succint în acest capitol; ci cuprinde o serie întreagă de alte idei de noui feluri de a pune și deslega anumite probleme, pe care o minte pătrunzătoare și o voință stăruitoare le poate afla aproape în fiecare pagină în operele sale cu caracter filosofic. Am relevat aici numai pe cele mai importante și asupra cărora nu poate exista nicio îndoială, pentru a demonstra valoarea filosofică a operei fericitului Augustin și a dovedi odată mai mult în ce măsură Augustin a știut nu numai să critice și să corijeze erorile filosofiei antice, dar în unele puncte chiar să depășească această gândire strălucită.

CONST. C. PAVEL

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

1. Qui ergo se diligere novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit sibi adversatur, et se ipsum tanquam suus inimicus insequitur. (De trinitate. XIV, XIV. 18 (Migne, P. L. 42, col. 1050).

O CATEDRĂ UNIVERSITARĂ DE PEDAGOGIE ȘTIINȚIFICĂ.

PLAN DE ACTIVITATE [1])

1. Rostul studiului de față și explicarea titlului; 2. Schema planului de activitate: cursuri, seminarul, Institutul de cercetări pedagogice; 3. Comparație între activitatea pedagogică prezentă și aceea viitoare.

1. Câteva din studiile anterior publicate se încheiau cu constatarea, de altfel, în general recunoscută, că pentru tot ce privește progresul științelor, literelor, tehnicei și artelor, învățământul superior are o însemnată răspundere: nu numai că el pregătește pe specialiștii respectivi, dar el trebue chiar să contribue în mod direct, prin activitatea sa, la îmbogățirea cu noui valori a patrimoniului cultural. Nu mai departe și legea o spune limpede: „scopul învățământului superior este să pregătească elitele prin orientarea teoretică a viitorilor profesioniști și formarea oamenilor de știință; să promoveze și să răspândească știința, tehnica și arta (art. 1 al legei pentru organizarea învățământului superior din 1942). Este firesc deci ca, în ce privește progresul științei pedagogice, în slujba cărui progres sunt puse rândurile noastre, să privim serios spre Universitate. „Universitatea într'un Stat se poate asemăna cu casa apelor în gospodăria unui oraș. Când rezervorul central e curat, peste tot se împrăștie numai apă sănătoasă; din potrivă, când e contaminat, molima se întinde grabnic până la periferia orașului", spunea unul dintre oamenii noștri de școală [2]).

Pentru aceasta ne preocupă organizarea învățământului și cercetărilor pedagogice în Universitate; de aceea un studiu spe-

---

1) Acest studiu este al 7-lea din seria: „Contribuțiuni critice la constituirea pedagogiei ca știință; primele 6 au apărut în „Revista de Filosofie", numerele 3-4|1940, 1-2|1941 și 3-4|1941.

2) S. Mehedinți, „Școala Poporului", București, Convorbiri Literare, 1918, pag. 27.

cial consacrat unei viitoare catedre universitare de pedagogie științifică.

Întrebuințăm, aci, expresia „pedagogie științifică". Considerăm însă pedagogia ca știință și n'ar fi fost nevoie de acea determinare care, astfel considerată situația, produce un pleonasm.

Păstrăm, totuși, provizoriu, expresia de „pedagogie științifică" pentru denumirea direcției pe care o susținem. Se vorbește de o „pedagogie filosofică"; există și o pedagogie tradițională care-și zice tot științifică. E, deci, destul amestec și confuzie în pedagogie. Poate că determinarea noastră, pentru care ne silim să adunăm și un conținut adevărat științific, este utilă, până ce construcția pedagogiei adevărate va umbri pedagogia trecutului și va rămâne, singură, doar „pedagogie".

„O catedră universitară de pedagogie științifică". Un titlu care s'ar putea să nu spună prea multe, fiindcă ține de domeniul viitorului. De domeniul unui viitor apropiat, desigur, fiindcă, am mai spus, frământările societății nu mai pot lăsa multă vreme organizarea rațională a școalei la dibuirile unei pedagogii care nu se preocupă de problemele reale ale școalei, care nu pune la dispoziția legiuitorului școlar un sistem de date sigure, pe care acesta să clădească temeinic, o instituție solidă. Cât de apropiată ar fi, totuși, o asemenea „catedră", ea nu există; numele ei s'ar putea să nu spună prea multe.

De aceea, schițarea unui „plan de activitate" al acestei viitoare catedre — cu mijloacele pe care le avem, din această răscruce a unei pedagogii care asistă neputincioasă la frământările școalei și a unei pedagogii care se înalță cu deviza de a întemeia științific școala — este, oricât de grea ar fi încercarea, necesară. Prin schița unui „plan de activitate" al acestei viitoare catedre, suntem în continuarea străduinței noastre de a da un conținut concret pedagogiei-știință.

Această schiță se va alătura altora, va provoca alte propuneri sau numai simple sugestii nemărturisite; singură, împreună cu acestea, sau printr'un „plan" ieșit din toate acestea, ar putea servi chiar la organizarea catedrei viitoare.

Încercăm o schiță; servim un început; privim din încurcăturile prezentului: nu putem avea toată siguranța unui act desăvârșit.

Credem însă că e necesar să dorim a ieși din nepreciziunea prezentului; să ne străduim, alături de ceilalți puțini de pe același drum, pentru începutul pedagogiei științifice; acesta este sensul încercării schiței „planului de activitate".

„Planul de activitate al catedrei de pedagogie științifică"

ne va ajuta, prin comparație cu stadiul pedagogiei actuale, să înțelegem și lipsurile școalei, dar să-i vedem și posibilitățile de ridicare.

Ca orice „plan", și acesta va avea o prezentare schematică; ne vom sili să lămurim schema cât ne va fi cu putință să vedem în viitor.

SCHEMA
planului de activitate al catedrei universitare de pedagogie științifică.

A. Cursul.

I. Cursul fundamental: *Pedagogie școlară.*
Școalele: primară, secundară, universitară
— învățământul nespecializat (scoalele de cultură); școalele profesionale.
Problemele fiecărei categorii și grad de școală: profesor, elev, programă, lecțiune, manual didactic, material didactic, mobilier școlar, local școlar.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

II. Curs: *Pedagogia așezămintelor de învățământ ocazional.*
Procesul de „școlarizare" al învățământului ocazional.
Pedagogia așezămintelor de învățământ ocazional (ateneu, teatru, cinematograf, radio, universitate populară, asociații, cluburi, societăți sportive, atelier, etc.).
Pedagogia claselor și unităților sociale (ridicarea unei clase sau unei unități sociale — sat, fabrică, etc. — prin așezăminte de învățământ ocazional potrivite).

III. Curs: *Probleme introductive ale pedagogiei.*
Definirea „fenomenului pedagogic" ca domeniu propriu și distinct de cercetare al pedagogiei.
Metodele de cercetare ale științei pedagogice.
Științele auxiliare ale pedagogiei.
Evoluția sistemelor școlare (în paralel cu evoluția sistemelor sociale și filosofice).

B. Seminarul.

Aplicarea metodelor științifice de cercetare.
Cercetări în legătură cu problemele cursului și programul „Institutului de cercetări pedagogice".
Bibliografie pedagogică sistematică.

C. **Institutul de cercetări pedagogice.**
Cercetări pedagogice prin personalul științific propriu.
Coordonarea și continuarea cercetărilor din „școalele de experimentare" ale catedrelor universitare și din alte centre din țară.
— **Unul singur pe țară; „secțiuni locale" pe lângă Universități.**
— **Legătura cu centrele pedagogice străine; legătură cu „Oficiul de studii pentru reforma învățământului" din Ministerul Școalelor.**

2. *Cursul fundamental* de pedagogie este, desigur, acela privitor la instituțiile de învățământ organizat: cursul de *pedagogie școlară*. Atenția pedagogului-om de știință se fixează, întâiu, asupra școalei — de toată gradele: primară, secundară, universitară; și de toate categoriile: de învățământ general și de învățământ profesional. Cercetarea pedagogică năzuește să descifreze mecanismul desfășurării operei de învățământ mai ales pentru ca încheierile sale să fructifice, ducând la corecta organizare a acestei opere.

Înțelegem cursul ca o expunere de ipoteze, organizări și relatări de experimente și ca o prezentare de fapte verificate în seminarul și laboratorul catedrei, precum și în orice alt centru de cercetare pedagogică. In fiecare an, câte un gen de probleme, aparținând unui singur grad și unei categorii de școale formează tema cursului de pedagogie școlară.

O simplă socoteală arată întinderea acestui curs. Pentru fiecare fel de învățământ sunt de cercetat (potrivit sistematicei considerate în studiile seriei de „Contribuțiuni critice...") problemele referitoare la toate componentele structurii școlare, și anume: profesor, elev, programă, lecțiune, manual școlar, material didactic, mobilier școlar, local școlar. Trei grade de învățământ, fiecare de două categorii, cu câte opt componente, iată ce impresionantă varietate de probleme aduce acceptarea, în construirea pedagogiei, a unui punct de vedere real, privind viața școalei.

Fiecare componentă poate fi cercetată în mod special, izolată. Dar prin fiecare componentă studiată se dă și imaginea structurii întregi, a gradului și categoriei de școală, a învățământului în general; componentele enumărate nu există izolat, transformarea uneia influențează și pe celelalte, înțelegerea uneia este în funcție de complexul tuturor componentelor. Aceasta înseamnă că, în fond, toată marea varietate de probleme semnalate, utilă cercetării științifice, din punctul de vedere al prezentării unui curs întreg de pedagogie — așa cum se cere pentru cultura completă a studentului — nu supără deloc: fiecare serie de studenți se apropie de toate problemele învățământului, din

unghiul deosebit, an de an, al câte unei anume grupe de probleme, studiate în mod special [2]).

Cursul de „pedagogie școlară" tratează, deci, dealungul anilor, probleme ca acestea: „Programa învățământului secundar", „Localul și mobilierul școalelor profesionale", „Materialul didactic în învățământul primar", „Manualul didactic al școalei secundare", „Lecțiunea în școala primară", Lecțiunea în școala secundară", „Lecțiunea în învățământul universitar", ș. a. m. d. Fiecare grupă de probleme este descompusă în probleme elementare, anume până la acele probleme elementare, pentru care ipotezele ce se formulează din observarea realității școlare pot fi supuse verificării experimentale; și numai din faptele sigure, stabilite experimental, se clădește cuprinsul grupei.

*

Cursul fundamental se ocupă de învățământul organizat, de aceea este un curs de pedagogie „școlară".

Opera de învățământ nu este, însă, proprie școalei. În școală, învățământul [4]), constituie preocuparea unică, organizată. Dar, omul învață cât trăește, este supus unor acțiuni transformatoare. de când se naște până la moarte, bineînțeles, cu reușita pe care o poate asigura, după vârstă și individ ,conformația mai influențabilă sau mai puțin sensibilă [5]).

Inainte de școală, paralel cu școala — în afara ei — și după perioada școlară, individul suferă o acțiune de învățământ liber, nesistematic, întâmplător. Această acțiune are o deosebită importanță asupra desăvârșirii omului. Se vorbește de valoarea celor „șapte ani de acasă". Este un întreg proces între „școală" și „familie", asupra responsabilității privitoare la „orientarea în viață", „educația" și „manifestările" tineretului școlar. Se crede în efectul transformator al atâtor așezăminte și organizațiuni libere mai ales pentru adulți: atenee populare, universități muncitorești, teatru, cinematograf, radio, etc..

Pedagogul este dator să se intereseze și de această operă de învățământ întâmplător. Nu numai fiindcă este vorba, deși

---

3) Ne amintim, asemănător acestei propuneri, de cursul de Geometrie Analitică al profesorului G. Țițeica, în fiecare an cu altă prezentare a aceleiași materii, în altă sistematizare.

4) Amintim că prin „învățământ" înțelegem întreaga acțiunea școalei și transmitere de cunoștințe și exercitare de funcțiuni; iar ceea ce se numește „educație morală", „educație în general", „educație intelectuală", etc., considerăm a fi aspecte ale unei unice opere de învățământ. Cfr. studiul nr. 6 din seria de „Contribuțiuni critice": „Învățământ Instrucție. Educație".

5) Cfr. lucrarea noastră, „Intuiție și Experiență", capitolul „Punct de vedere" pag. 5-6.

ocazională, tot de o acțiune transformatoare a omului. Dar și fiindcă, în decursul vremii, se vede că școala se întinde, se constată un proces de „școlarizare" a acestei acțiuni ocazionale. Să dăm un singur și simplu exemplu; de mai multă vreme, învățământul „organizat" a început să se întindă și sub începutul și după sfârșitul școalei primare, înființându-se „grădini de copii", într'o parte și „curs supraprimar", „cursuri de ucenici"[5], „străjerie" sau „educație extrașcolară", când nu sunt școalele tehnice și liceele, în ccalaltă parte. Și e de așteptat ca „procesul de școlarizare" să se precizeze tot mai mult și să se întindă tot mai mult, organizând ceea ce este, acum ocazional[6]).

Iată, astfel, perspectiva unui al doilea curs: *pedagogia așezămintelor de învățământ ocazional*, pre — extra — și post-școlar.

In fond e de urmărit aci — după aceiași sistematică a componentelor acțiunii școlare: profesor, programă, material didactic, etc.[7]) — pedagogia învățământului familiar, a învățământului prin teatru, cinematograf, radio, societăți ,asociații, ș. a. m. d.. Iar o cercetare pedagogică a unui asemenea așezământ — de exemplu „Pedagogia societăților sportive" — înlesnește o mai bună organizare a așezământului, o „școlarizare" a sa, pentru ca să-și atingă cât mai bine scopul.

Dar cercetarea pedagogică trebue să privească faptele și într'un sens invers. Anume, este de văzut cum se poate ridica nivelul unei categorii sociale, unor oarecari grupări, prin organizări de învățământ ocazional adaptate. Am avea, astfel, o „pedagogie a satului", o „pedagogie a fabricei", ș. a. m. d..

*

Cele două cursuri descrise se ocupă de „faptul pedagogic", de învățământ, de școală și de instituții educative, de *fondul pedagogiei*. Mai sunt însă o serie de probleme privitoare la situarea Pedagogiei în complexul științelor, la raporturile cu acestea, la metodele ei, ș. a. m. d.. Toate aceste probleme le strângem într'un curs denumit *Problemele introductive ale pedagogiei*.

O primă serie de probleme din această grupă se referă la constituirea pedagogiei ca știință. E necesară definirea „fenomenului pedagogic", ca domeniu propriu al pedagogiei; e de stabilit unghiul propriu din care pedagogia cercetează realitatea (așa cum chimia și fizica au perspective proprii din care studiază materia — „fenomenul chimic" și „fenomenul fizic"). Cu deosebită atenție trebue să se definească acest domeniu propriu, în comparație mai ales cu psihologia, de al cărei domeniu de

6) Cfr. Em. M. Brandza, „Datele fenomenului pedagogic" (Orientări pedagogice, nr. 2), Tiparul Universitar, 1943, pag. 18-25,

7) Idem pag. 23-25.

cercetare ştiinţifică trebue să se deosebească, din moment ce se constitue ca ştiinţă deosebită.

Urmează chestiunea *metodelor de cercetare ale ştiinţei pedagogice*.. Anume, este de arătat ce forme diverse poate lua *experimentul* — într'un înţeles mai larg decât în ştiinţele fizico-chimice — după manifestările prin care putem verifica ipoteza stabilită (anchetă prin chestionar, anchetă biografică, fişă pedagogică, grupe echivalente, ca să citäm câteva metode care s'au propus şi verificat în cercurile noastre de pedagogie experimentală).

In sfârşit, chestiunea *ştiinţelor auxiliare ale pedagogiei* este şi ea de propus la acest curs.

Stabilirea raporturilor dintre pedagogie, pe de-o-parte, şi, pe de alta, grupa: psihologie, etnografie, sociologie, politică, etică, logică, filosofie, ca discipline curent amintite, precum şi alte discipline, aparent mai lăturalnice — ca de exemplu, ştiinţele medicale, antropologia, ş. a. — trebue să se facă în limitele arătate de interdependenţa ştiinţific înţeleasă, nu pe temeiul unor presupuse şi tradiţionale susţineri cu caracter dogmatic.

In cadrul aceluiaşi curs asupra „problemelor introductive", mai poate avea loc şi prezentarea *„evoluţiei sistemelor şcolare"*. E o preocupare de un interes mai larg, trece de interesul precis al pedagogului; atinge preocupări privitoare la istoria culturii şi, printr'o prezentare în paralel cu evoluţia sistemelor sociale şi filosofice, se aşează problemele şcolare într'o perspectivă filosofică. Numai să nu se evadeze prea mult în filosofie şi concepţii pedagogice care au rămas simple vorbe goale!

* * *

Seminarul de pedagogie tinde să facă din auditorii cursului buni cercetători ai ştiinţei pedagogice, iniţiindu-i şi exercitându-i în cercetarea pedagogică.

Dela început trebue să precizăm deosebirea dintre acest seminar, al cursului de pedagogie, şi cunoscutele „seminarii pedagogice" — instituţii pentru îndrumarea în cariera de profesor secundar. Seminarul cursului pregăteşte pedagogi — adică oameni de ştiinţă, cercetători; seminarul pedagogic are o funcţiune didactică, învaţă pe candidaţi la profesorat mecanismul şi spiritul operei de învăţământ. Primul studiază şcoala, „fenomenul pedagogic", pentru a-i descoperi legile; cel de-al doilea pune la dispoziţia profesorilor aceste legi şi-i deprinde să le folosească.

Seminarul cursului are nevoie de *şcoale de experimentare* (nimic nu împiedică să nu fie acestea şi *şcoalele de aplicaţie* ale seminarului pedagogic; important este, însă, să nu se confunde cele două funcţiuni deosebite, ale celor două seminarii deosebite). „Fenomenul pedagogic" se cercetează acolo unde există, în gră-

dina de copii, școala primară, școala secundară, școalele tehnice; *nu în cărți.*

Un prim punct în planul de lucru al Seminarului este să inițiez pe viitorii pedagogi în *aplicarea metodelor științifice de cercetare.*

O expunere a metodelor proprii pedagogiei s'a făcut în cursul de „Probleme introductive"; acum este vorba să se dea deprinderea folosirii lor, pentru a avea răspuns la problemele științei pedagogice. Se va vedea cum, dintr'un număr oarecare de observări, în legătură cu problema de cercetat, se ajunge la o ipoteză; cum se organizează experimentul, cu mijloacele potrivite problemei, spre a se verifica sau infirma ipoteza.

Altă preocupare a Seminarului este *să întreprindă cercetări în legătură cu problemele cursului.*

Mai sus s'a vorbit de inițierea în metodele de cercetare, în toate metodele. Acum este vorba să se fixeze cercetarea, și numai prin acele metode care s'ar potrivi, asupra unui domeniu limitat, care trebue lămurit cât mai în adâncime cu putință. Sunt asociați, deci, studenții, la opera de cercetare reală — nu pentru exercițiu.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Această cercetare se face în cadrul programului *secțiunii locale* a *„Institutului de cercetări pedagogice"* (descris mai jos).

Seminarul mai are în preocupările sale și întocmirea *unei bibliografii pedagogice.*

Poate că nu este specialitate în care să se fi amestecat atâția improvizați — orientarea literară sau filosofică a pedagogiei vechi a înlesnit aceasta; astfel s'a ajuns la o acoperire a putinelor scrieri care închid adevăruri temeinice, de grămezile de tipăritură pseudo-pedagogică, provenind din lucrările improvizaților pedagogiei sau chiar și din ale pedagogilor vechi. E nevoie să se cearnă publicațiile pedagogice; să se aleagă contribuțiunile merituoase și să se repartizeze după sistematica proprie pedagogiei (secțiunile și componentele arătate mai sus, la „cursul de pedagogie" [8]).

* * *

Invățământul universitar are răspunderea *promovării științei.* El este, însă, împărțit în mai multe Universități. E nevoie, deci, de o *coordonare a muncii științifice,* pentru ca munca fiecărei catedre, să nu fie izolată, să nu se repete, să nu se piardă.

E necesar, în acelaș timp, să se asigure un caracter de continuitate unei munci, care, prin trecerile seriilor de studenți mereu schimbate, s'ar putea întoarce la probleme vechi, ar

8) Cfr. Em. M. Brandza. „Sistematica pedagogiei științifice". București, 1935, unde se arată începerea unei asemenea bibliografiii.

putea lăsa neterminate pe altele, supunându-se mai ales necesităților didactice.

Astfel ,un *Institut de cercetări pedagogice,* cu rosturile arătate și care, în plus, printr'un personal științific propriu, ar *contribui* la progresul urmărit de catedrele universitare, ar face să fie cercetarea pedagogică tot mai puternică și cât mai folositoare.

„Institutul" este condus de unul dintre profesorii universitari de pedagogie; ceilalți sunt directorii-asociați și directori ai *secțiunilor locale.* Fiindcă Institutul are asemenea secțiuni în fiecare centru universitar.

Față de catedra universitară, Institutul — secțiunea locală — are numai preocuparea științifică, de cercetare; preocuparea didactică, de inițiere, este proprie catedrei universitare. Institutul strânge și cercetători din afară, cărora le oferă un loc prielnic muncii științifice.

Institutul face legătura cu principalele centre de cercetări pedagogice din străinătate. Se interesează de probleme, metode și rezultate; comunică propriile sale preocupări.

Institutul este în legătură și cu „Oficiul de studii din Ministerul Școalelor[9]), pentru organizarea legiferării științifice. Primește, de aci, probleme; dă răspunsuri și atrage atenția asupra stărilor școlare neconforme cu realitatea pedagogică.

3. După această schiță a unui program de lucru al viitoarei catedre universitare de pedagogie științifică, o comparație între „planul de activitate" propus și vechea activitate pedagogică oficială este deosebit de instructivă: se explică multe din greutățile școalei.

Dar nu putem face, acum, această comparație: descrierea programului de activitate ne-a mutat atenția dela trecut și prezent și ne-a entuziasmat pentru viitorul care începe cu semne bune pentru pedagogia științifică[10]).

Comparația este însă la mijloacele oricui se interesează de pedagogie.

DUMITRU MUSTER

---

9) Cfr. studiul nr. 5 din serie: „Un oficiu de studii pentru reforma învățământului, pe lângă Ministerul Școalelor".

10) Nu putem trece cu vederea înființarea unei conferințe de „pedagogie experimentală", deci „științifică", la Universitatea din Cluj-Sibiu, în acest an școlar (1942-1943).

Nici încercarea unui „Cerc de studii" pentru cercetarea problemelor școalei, pe lângă Seminarul Pedagogic Universitar „Carmen Sylva" din București, tot în acest an școlar; după ce, cu 10 ani în urmă, „Cercul de studii pentru cercetări de pedagogie experimentală", înființat în 1932-33, pe lângă Seminarul Pedagogic Universitar „Titu Maiorescu" din București, s'a stins din neînțelegerea pedagogiei oficiale!

RECENZII

C. RĂDULESCU-MOTRU: **Lecţii de logică.** Logica genetică. Metodologia. Teoria cunoştinţei. (Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, 268 pag).

Volumul acesta, publicat de d-l prof. C. Rădulescu-Motru la „Casa Şcoalelor", nu este, în partea care priveşte Introducerea, Logica genetică şi Metodologia, după cum ne informează însuşi d-sa în Prefaţa lucrării, decât „reproducerea, cu unele modificări şi adăogiri, a rezumatelor după lecţiile de Logică, ţinute în anul 1914—1915, la Facultatea de Filosofie şi Litere dela Universitatea din Bucureşti". Numai partea ultimă a lucrării, Teoria cunoştinţei, a fost redactată în cursul anului 1942, „dar pe cât a fost posibil în spiritul scrierilor din jurul anilor 1914—1915".

Volumul face, aşadar, parte din opera didactică universitară a d-lui prof. Rădulescu-Motru, a cărui catedră cuprindea nu numai Psihologia, dar şi Logica şi Teoria cunoştinţei. Dar, Domnia-sa s'a ocupat de problemele de logică nu numai pentrucă componenţa catedrei îl obliga la aşa ceva, dar şi pentrucă era unul dintre cei mai indicaţi, prin lucrările, preocupările şi spiritul Domniei-sale filosofic, să-şi spună cuvântul în această disciplină atât de veche şi atât de importantă pentru filosofie cât şi pentru ştiinţă. Numai că încredinţarea problemelor de logică conferenţiarilor Domniei-sale şi ocuparea mai din aproape şi mai adâncită cu cursul de psihologie, care avea să creieze o şcoală şi o tradiţie, l-au făcut să părăsească, pentru un timp destul de îndelungat, preocupările logice, iar cursul din anul 1914—1915 să rămână în stare de simplu manuscris.

D-l Prof. Rădulescu-Motru ne informează că depusese manuscrisul la Academia română, dar sub îndemnul unora din foştii săi elevi, care l-au recitit, s'a hotărît să-l publice.

Lucrarea de care e vorba nu e un simplu manual sau tratat de logică, din care cititorul să se poată informa asupra diferitelor capitole ale acestei ştiinţe, sau să capete un plus de cunoştinţe. In acest caz ea n'ar face de cât un du'lu cu diferitele manuale sau tratate străine sau române, clasice sau moderne. Calitatea unui astfel de manual n'ar putea sta decât în bogăţia şi exactitatea informaţiilor, în felul de prezentare şi sistematizare şi numai în ultimul rând — şi fără să fie neapărat nevoe — într'o nouă atitudine şi perspectivă.

Cartea D-lui Prof. Rădulescu-Motru, deşi poate servi şi prin materialul

logic pe care îl cuprinde, este în primul rând o carte de reflexii şi consideraţii asupra logicei şi materiei acesteia. Cititorul este presupus că cunoaşte deja ştiinţa logicei şi este chemat să o privească din nou, cu un spirit critic deosebit şi dintr'un unghiu de perspectivă diferit, care, indiferent dacă îl acceptă sau nu, nu se poate să nu desvălue pentru acesta aspecte noui ale logicei şi să nu-l oblige la o adâncire a propriei sale concepţii logice.

Cartea începe cu o lungă P r e f a ţ ă, în care autorul dă indicaţii asupra originei ei, şi-şi determină atitudinea logică faţă de concepţiile formaliste şi raţionaliste. Ea este o luare de poziţie, o expunere scurtă şi precisă a unui punct de vedere.

Urmează apoi, după o scurtă I n t r o d u c e r e, cele trei mari capitole ale lucrării: Logica genetică, Metodologia şi Teoria cunoştinţei.

L o g i c a g e n e t i c ă are ca obiect, după d-l Prof. Rădulescu-Motru, studiul originei operaţiilor logice. In această parte, Domnia-sa încearcă să ne arate cum s'a făcut trecerea dela mentalitatea primitivului şi copilului la mentalitatea omului de ştiinţă şi cum diferenţele nu sunt graduale şi cantitative, ci de tip, de unitate atitudinală şi psihologică. Autorul studiază aci o serie de probleme foarte importante, cum ar fi problema unui adevăr logic obiectiv, pe deasupra diferenţelor psihologice de sex, de rasă, etc., proba judiciară a mărturiilor, organizarea gândirii în intuiţie, rolul limbajului, etc. Aceste consideraţii formează adevărate lecţii de psihologie a gândirii şi de cercetări ale evoluţiei mentalităţii omeneşti.

Conclusia la care ajunge D-l Prof. Rădulescu-Motru este aceia că funcţiunile de care are nevoe logica, în special caracterul afirmărilor şi al evidenţelor, aceasta le găseşte deja în psihologie şi nu are ca atare nevoe de a le creia sau inventa ea pentru prima oară. Omul posedă în mod psihologic, în însuşi mecanismul său de adaptare şi de existenţă, o serie de certitudini, evidenţe sau credinţe şi face un număr enorm de afirmaţii. Logica nu face altceva decât să opereze în cadrul acestora o selecţie, retrăgând caracterul de certitudine unora dintre ele şi rezervându-l numai celor logice, celor care pot fi dovedite pe baza unui anumit criteriu şi după anumite reguli, celor adică care aduc la adevăr. „Logicul, spune autorul, este psihologicul adecvat adevărului ştiinţific", logica neadăugând la numărul ei la valoarea datelor experienţei (pag. 63). Iar adevărul, aşa cum va arăta pe larg mai târziu, nu este dat dela început sub forma unui Logos, ci se creiează printr'o anume technică, singurul criteriu fiind integrarea lui în sistemul adevărurilor deja verificate.

M e t o d o l o g i a, al doilea mare capitol al lucrării de care ne ocupăm, are ca obiect studiul operaţiilor logice.

In primul rând, nu poate fi vorba, după D-l Prof. Rădulescu-Motru, de o logică formală deosebită de cea metodologică, cu adevăruri date odată pentru totdeauna, independente de timp şi spaţiu şi independente de natura obiectelor despre care se vorbeşte. Rolul elementului formal, spune Domnia-sa, nu s'a impus în mod direct, ci numai prin insuficienţa elementului empiric. (pag. 74). Astăzi însă elementul empiric, dată fiind technica ştiinţifică de laborator, rezultatele obţinute şi precizia instrumentelor utilizate, nu mai e chiar insuficient. Iar întrucât funcţiunea raţiunii se confundă, aşa cum o dovedeşte psihologia de azi, cu funcţiunea abstracţiei, care continuă şi întregeşte funcţiunile sensibilităţii, se vede că nici pe această latură nu se

mai poate vorbi de o dualitate, de o detaşare a raţiunii de sensibilitate sau chiar de o opoziţie a lor. Între ele există o profundă unitate.

Concluzia scoasă este că logica nu este în fond de cât o metodologie, reieşită din eforturile conştiinţei omeneşti de a se adapta la realitate, de a formula un sistem întreg de adevăruri, stabilite conform unei technici ce a evoluat şi va mai evolua, şi conform naturii ştiinţelor respective. Logica formală, afirmă D-l Prof. Rădulescu-Motru, este şi ea o metodologie, „dar o Metodologie pentru cunoştinţele elementare, presupuse de gramatica unei limbi". (pag. 81).

Metodele logice, ţinând seama de gradul de obiectivitate al datelor furnizate, se pot împărţi după D-l Prof. Rădulescu-Motru în felul următor (pag. 99):

I. Metodele matematicei.

II. Metodele experimentale ale ştiinţelor care se ocupă cu fenomenele naturii (Fizica, Chimia, Fiziologia, etc.).

III. Metodele de observaţiune ale ştiinţelor care se ocupă cu obiectele anorganice şi organismele naturii (Zoologia, Botanica, Geologia, Geografia, etc.).

IV. Metodele ştiinţelor morale şi istorice, care se ocupă cu fenomenele şi obiectele naturii în care intervine activitatea sufletească.

Autorul va studia din aproape toate aceste metode, după ce va fi cercetat în prealabil foarte pe scurt, ca un fel de introducere istorică, logica aristotelică. Cercetarea logicei aristotelice nu are de altfel de cât scopul de a-i arăta insuficienţa, — faptul că ea e dependentă de metafizica lui Aristotel şi de starea ştiinţelor de atunci.

Vom găsi aci mai ales o critică a insuficienţei raporturilor de subordonare, critică acceptată azi de orice logician modern. Aristotel, spune D-l Prof. Rădulescu-Motru, nu a luat în seamă raporturile de egalitate din matematică, de dependenţă cauzală din fizică, de filiaţie din biologie, etc. De aci incapacitatea logicei aristotelice de a servi ştiinţei şi oamenilor de ştiinţă contemporani, de a se adapta experienţei şi noilor progrese, ba chiar de a rezolva anumite sofisme, paradoxe, antinomii sau aporii de natură pur formală.

In ceiace priveşte studiul metodelor diferitelor ştiinţe, ne vom mărgini numai să scoatem în evidenţă ceiace constitue atitudinea caracteristică a D-lui Prof. Rădulescu-Motru, voim să spunem empirismul său.

Acest lucru este evident mai ales în ceiace priveşte matematica, ştiinţa socotită de cei mai mulţi neempirică nu numai prin metodă dar şi prin origine. După D-l Prof. Rădulescu-Motru, obiectele matematice „sunt ieşite din datele experienţei", se înţelege, fiind transformate prin funcţiunea abstracţiunii în elemente şi relaţiuni curat ideale. In acelaş fel, conţinutul principiilor şi axiomelor matematice „este luat din intuiţia simţurilor", evident, tot după-ce „această intuiţie este transformată prin funcţiunea de abstracţie a minţii". (pag. 130). Ba chiar „raţionamentul matematic numai în aparenţă decurge din definiţiile puse de raţiune, în realitate el se sprijină tot timpul pe datele intuiţiei". (pag. 126).

Concluzia este deci simplă şi firească: „Matematica, la fel cu celelalte ştiinţe, îşi are realismul său fundat în experienţă". (pag. 135). Ea nu se deosebeşte de toate celelalte ştiinţe.

Empirismul acesta este cu atât mai îndreptățit pentru științele fizico-chimice, științele naturale și științele social-istorice. Astfel, în ceia ce privește științele fizico-chimice, și acestea înlocuesc realitatea cu abstracții scoase din realitate, numai că nu merg atât de departe ca matematicele. In locul axiomelor avem aci ipoteze, care nu se demonstrează ci se verifică. Verificarea se face însă prin experiment. De aci importanța experiențelor, chiar a technicii instrumentale de experiență, care ar cuprinde „o logică practică a invențiunii, care este începută înainte de logica teoretică", precum și a legăturilor cauzale. Technica instrumentală e considerată de D-l Prof. Rădulescu-Motru că „prețuește tot atât cât și regulile teoretice ale cercetării experimentale". (pag. 148).

In ceiace privește științele social-istorice remarcăm distincția dintre privirea istorică, de destin, și cea psihologică, generalizantă, a unei realități sufletești. Psihologia, după D-l Prof. Rădulescu-Motru, este știința care, după metodă, se apropie cel mai mult de științele naturale, pe când Istoria este aceia care se îndepărtează cel mai mult. Prima studiază faptele și stările sufletești în genere, cea de a doua faptele și stările sufletești din trecut, cu scopul anumit ca să dea o explicare faptelor și stărilor actuale; ea este știința omului sufletesc particular, sau a unui grup social particular dintr'un anumit timp și dintr'un anumit loc". (pag. 187).

Teoria cunoștinței, care formează capitolul ultim al lucrării D-lui Prof. Rădulescu-Motru, are ca obiect studiul valabilității metodelor științifice și al naturii certitudinei. Ea se ocupă cu originea cunoștințelor noastre, cu criteriul obiectivității lor și cu raportul dintre certitudinea cunoștinței științifice și celelalte credințe ale sufletului omenesc.

Cercetarea începe cu problema metodei și a întrebării dacă metoda este inventivă sau numai un mijloc de probație pentru adevărul inventat. După ce cercetează istoric această problemă, autorul ajunge la concluzia că „metoda prin ea însăși nu inventă cunoștințele științifice". (pag. 197). Ea este însă absolut indispensabilă pentru legitimarea adevărului. De invenții suntem fiecare capabili; afirmații și credințe facem și avem destul de multe. Dar numai afirmațiile care se pot proba devin adevăruri. Celelalte, acelea care nu pot fi făcute să fie acceptate și de alții, rămân, oricât ar fi ele de puternice și evidente pentru noi, simple afirmații sau credințe. Aceasta nu înseamnă că nu ar exista și alte certitudini, cum ar fi certitudinea religioasă sau morală, numai că ele nu sunt certitudinile științei.

De această problemă se leagă problema criteriului adevărului. După ce face și aci o incursiune istorică, D-l Prof. Rădulescu-Motru arată că o afirmație nu poate fi dovedită ca adevărată luată în mod isolat, ci numai integrând-o într'un sistem de afirmații deja dovedite ca adevărate. Inlănțuirea și încadrarea în vechile afirmații este singurul criteriu al adevărului acestei afirmații. Sistemele vechilor afirmații aleătuesc însă tocmai științele respective. De aceia, spune autorul: „Fiecare afirmație găsește în sistematizarea unei științe, pregătită gata, înlănțuirea care va funda veracitatea ei". (pag. 212). Evident, este vorba numai de afirmațiile al căror adevăr se stabilește pe baza unui criteriu logic, mijlocit, nu pe baza unei constatări intuitive, nemijlocit. „Logica se ocupă de afirmațiile a căror evidență este mijlocită, adică rațională". (pag. 218).

Conclusia la care se oprește D-l Prof. Rădulescu-Motru, este urmă-

toarea: „Un criteriu absolut, prin care să cunoaştem adevărul adecvat lumii sensibile, — sau realităţii depline ,— nu intră în competenţa Logicei ca să-l dea. Logica dă numai criteriul, potrivit lumii create prin mijlocirea limbajului; lume constituită din simbolurile abstracte şi care este avutul propriu al inteligenţei. Adevărul adecvat acestei lumi reduse este subordonat intuiţiei din care este extras. Criteriul lui consistă în metoda care-l verifică". (pag. 224).

Privită în ansamblul său, concepţia despre logică a D-lui Prof. Rădulescu-Motru poate fi caracterizată ca o concepţie antiformalistă, anti-aprioriică şi anti-raţionalistă. Adevărul nu e dat odată pentru totdeauna, planând peste tot şi toate, aşa fel ca noi să facem numai efortul descoperirii. El se construeşte pe timp ce trece, prin oamenii de vocaţie, pe baza unor anumite metode, ba chiar a unei anume instrumentaţii de laborator, şi ţinând seama de tot ceia ce s'a câştigat în ştiinţă până acum. Adevărul se realizează şi desăvârşeşte în timp, nu pluteşte într'o lume perfectă şi imuabilă, independentă de om.

Concepţia D-lui Prof. Rădulescu-Motru poate fi caracterizată, din acest punct de vedere, ca aderând la un fel de istoricism şi relativism al cunoaşterii. Există, spune Domnia-sa, mai multe logici, tot aşa dupăcum există mai multe fizici: a lui Aristotel, a evului mediu, a timpurilor noastre etc. „Intreaga desvoltare a ştiinţei stă pe planul relativităţii... iar nu pe planul absolutului extern". (pag. 252).

Iar cunoaşterea nu procedează pe cale pur raţională, ci pornind dela simţuri. „Logica, spune Domnia-sa, îşi află fundarea sa în cunoştinţele provocate şi verificate de experienţă, iar nu în principii formale a priori". (pag. 6—7). „Orice logică ar utiliza omul trebue totuşi să se sprijine pe datele simţurilor, căci altminteri logica lui s'ar desfăşura în vid". (pag. 253). O raţiunne a parte, independentă de simţuri, care să ducă la adevăruri, nu există. Iar raţiunea „nu ţâşneşte dintr'odată, ci se formează cu încetul, şi nu peste tot". (pag. 255).

Prin aceasta, concepţia despre logică a autorului se desemnează ca o concepţie net empiristă. Iar cuprinsul acesta este susţinut mai cu seamă pe temeiuri psihologice, ceiace îi dă o oarecare teinţură de psihologism. In Logica genetică, spre exemplu, D-l Prof. Rădulescu-Motru nu face altceva decât să ne arate cum s'a ridicat omul de la mentalitatea primitivă la mentalitatea ştiinţifică şi cum este posibil adevărul, adevărul acesta omenesc şi relativ, cu scop de adaptare, nu adevărul absolut şi transcendent, care nici nu poate fi conceput de către om.

Ba mai mult decât atât, însăşi instrumentaţia de laborator a devenit azi extrem de importantă pentru logică şi desigur că în logica viitorului va căpăta o importanţă şi mai mare. Depăşirea cunoştinţelor lumii antice s'a făcut, spune autorul, numai datorită acestei instrumentaţii de laborator.

Cât despre atitudinea antiformalistă a autorului, aceasta este evidentă mai cu seamă prin eliminarea logicei formale şi reducerea logicei la o simplă metodologie a ştiinţelor. D-l Prof. Rădulescu-Motru spune accentuat şi destul de des că logica trăeşte numai în şi prin experienţa ştiinţifică, nu în şi printr'un Logos universal. Logica formală este fără importanţă tocmai fiindcă n'a mai ţinut pasul cu desvoltarea ştiinţelor. (pag. 19) şi pentrucă este o metodologie pentru cunoştinţele elementare, presupuse de gramatica unei limbi (pag. 81).

In concluzie, după D-l Prof. Rădulescu-Motruu, adevărul este „o elaborare determinată de poziția relativă a omului și de mijloacele lui de măsurătoare". (pag .15). Știința este strâns legată de om și de vremelnicia lui. „Între certitudinea prin simțuri și prin tradiție și certitudinea științifică nu este un proces de nimicire totală; certitudinea științifică nu înlătură total celelalte două certitudini; între ele este numai un proces de diferențiare și de întregire". (pag. 249).

Cartea D-lui Prof. Rădulescu-Motru reprezintă o concepție logică bine definită și bine susținută. Unitatea punctului de vedere adaptat, tăria cu care e reprezentat, consecvența cu care e aplicat, argumentele pe care le cuprinde, fac ca această lucrare de logică să fie mai mult decât un manual — în fond nici nu e un manual — ci un adevărat sistem de logică, care dovedește o poziție cu totul aparte și interesantă a autorului. Cu toate că specialitatea sa de psiholog îndreptățea, ba într'un anume fel chiar impunea un asemenea punct de vedere, mărturisim că nu ne-am fi așteptat totuși, înainte de a fi cetit această lucrare, ca D-l Prof. Rădulescu-Motru să reprezinte un punct de vedere empirist atât de accentuat și atât de pur pe cât îl dovedesc Lecțiile de Logică.

Indiferent că cineva acceptă sau nu punctul de vedere al autorului (și „formaliștii" nici n'ar avea cum să-l accepte; — de altfel se acceptă întotdeauna mai mult cunoștințe decât puncte de vedere, acestea au rolul mai mult de a fructifica propria noastră poziție, de a ne provoca la o nouă întemeiere a ei, la o analiză și reflexie mai adâncită, la o precizare, ameliorare sau chiar modificare a propriului nostru punct de vedere), cartea se impune atât prin puterea cu care e reprezentat acest punct de vedere, cât și prin extrem de interesantele considerații și reflexii pe care le cuprinde asupra problemelor de logică. Lecțiile de logică sunt opera unui spirit care reflectează și analizează din aproape materia cu care se ocupă și obligă prin aceasta și pe alții să reflecteze și să analizeze.

Pe lângă paginile de logică genetică și psihologia gândirii (care ar putea fi discuție dacă fac sau nu parte din logică, cel puțin așa cum este înțeleasă de unii logicieni mai puriști, dar care, indiferent de care ar fi răspunsul la această întrebare, nu sunt prin aceasta mai puțin indispensabile chiar pentru logicianul formalist, dacă vrea să aibe o înțelegere mai reală, în definitiv istorică și umană, a logicei) lucrarea D-lui Prof. Rădulescu-Motru mai cuprinde și o serie de lucruri noui, în tot cazul mai puțin acceptate de logicienii tradiționaliști. Nu știm dacă aceste lucruri se găseau chiar în manuscrisul din anul 1914—1915, sau ele au fost adăugate acum, cu ocazia redactării definitive. Oricum, acest lucru merită o menț'une specială, chiar dacă e vorba de o adăugare recentă și cu atât mai mult dacă e vorba de idei pe care autorul le-a profesat acum trei decenii în urmă. Enumărăm dintre acestea: ideea insuficienții relațiilor de subsumare și adăugarea și a altor relații, cum ar fi cele de egalitate, de dependență cauzală, de filiație, etc. (despre existența și a altor relații decât cele de subsumare vorbise ceva mai înainte și J. Lachelier); insuficiența silogismului clasic, bazat pe relațiile de subsumare; critica concepției raționaliste, a unui Logos din care toate ar purcede în mod rațional; lipsa de temeiu a scindării logicei în logică formală și logică materială; etc. Aceste lucruri sunt azi bunuri câștigate mai ales pentru unii logicieni „formaliști", pe nedrept confundați

de D-l Prof. Rădulescu-Motru cu logicienii raționaliști și criticați ca atare.

Dintre acestea, în special critica îndreptată contra „rationalismului ni se pare cum nu se poate mai îndreptățită. Se înțelege aici prin rationalism doctrina care pretinde să descopere relitatea pe cale pur apriorică, deductivă, fără să facă cel mai mic apel la experiență. Or, dacă logica este știința prin care ajungem și garantăm găsirea adevărului, este evident că adevărul nu poate fi dat în mod apriori, ci numai pe baza unei constatări de fapt. Existența nu se ghicește sau demonstrează, ci numai se constată. Procedee de a stabili adevăruri pe deasupra și în afara experienței nu există și nici nu pot exista, cel puțin dacă e vorba de adevăruri probate și împărtășite prin probă. O logică pur formală, care să ne ducă la adevăruri materiale este deadreptul o imposibilitate. Un rationalism ca al lui Platon sau chiar al altor filosofi mai puțin puri, nu mai e posibil azi.

Numai că această critică, credem noi, nu poate atinge pe toți logicienii formaliști și matematicieni. După logicienii matematicieni moderni logica nu mai e o știință care ar proba adevărul material al afirmațiilor noastre; ea nu mai are nimic a face cu realitatea. Aceasta înseamnă că logismul nu e neapărat legat de ontic și psihologismul de empiric. Unii dintre acești logicieni, ca cei din „Cercul vienez", merg atât de departe în susținerea acestui punct de vedere, încât au fost acuzați de a fi căzut într'o greșeală opusă tot atât de criticabilă pe cât era vechiul rationalism. După ei, logica nu formează decât sintaxa unei limbi, a limbii științelor. Ea este un limbaj sau un vestmânt, care nu mai are nimic aface cu adevărul material, tot așa dupăcum nu are nimic aface cu conținutul unei fraze limba în care este rostită sau o haină cu omul care o îmbracă. Logica, repetă ei, este tautologică sau analitică ,în sensul că nu ne dă nici o informație asupra realității și nu poate face în acest sens nici un pas înainte.

Fără îndoială, concepția că logica nu are a se ocupa cu probarea adevărului material poate fi criticată, dar nu mai poate fi criticată pe temeiul rationalismului, tocmai fiindcă ea susține mai accentuat decât oricare altă concepție logică că logica nu poate dovedi nimic în ceiace privește realitatea sau ontologicul. Contra ei trebuesc aduse altfel de argumente decât contra apriorismului.

Ca încheere, pentru a putea determina și mai din aproape concepția logică a D-lui Prof. Rădulescu-Motru, vom încerca să-i precizăm raporturile în care se află ea cu concepția formalistă.

O construcție logică înfățișează, credem noi, două aspecte sau două categorii de procese, de direcție diferită: un proces de detașare a abstractului de concret și intuitiv, de schematizare și simplificare cum se mai spune, și un proces de construire pe plan pur logic, plecând dela abstractul astfel obținut. Primul proces este de direcție ascendentă și după logicienii formaliști de natură psihologică, cel mult epistemologică și filosofică, cu care nu are a se ocupa logica. Ei nu îl neagă, ci numai îl ignoră, ceiace constitue o atitudine pur metodologică. Dacă unii din ei îl și neagă, fără îndoială că greșesc. Relațiile și construcțiile noastre, cele mai abstracte și detașate de empiric, chiar dacă nu provin direct din empiric sunt sugerate de empiric, făcute conform cu empiricul, raportate la empiric. Ca psiholog se înțelege că D-l Prof. Rădulescu-Motru a fost îndemnat să se aplece mai mult asupra procesului de detașare, a logicului din empiric și psihologic,

arătând nu numai cum se operează această detaşare sau desprindere, dar accentuând şi asupra faptului că desprinderea nu e niciodată totală; că logicul întreţine tot timpul legături cu psihologicul; că nu numai origina dar şi evoluţia şi îmbogăţirea, sensul şi interpretarea logicului, scopul şi utilizarea lui sunt direct sprijinite de intuitiv.

Din contră, logicienii formalişti se apleacă mai ales asupra celuilalt proces, de construcţie logică pornind de la abstract şi ignorând în mod voit orice raportare la empiric. In felul acesta ei cred că vor putea înţelege mai uşor şi mai exact logicul în esenţa şi mecanismul său, fără să aibe evident pretenţia de a-l înţelege şi în originea, evoluţia sa istorică sau sensul său interpretativ. Ei iau abstracţiile, construcţiile şi principiile logice c a ş i c u m ar fi fost date prin simplă convenţie sau definiţie şi nu ar proveni din empiric. Prin aceasta ei nu neagă primul proces, aşa cum fac raţionaliştii propriu zişi, care mai au ca notă caracteristică şi credinţa că pot descoperi pe cale pur raţională adevăruri materiale. Fără a acorda virtuţi ontologice logicului, considerându-l independent şi deasupra concretului, logicienii formalişti îl detaşează totuşi de concret. Ba uneori postulează anumite realităţi logice care nu provin din intuitiv şi nici nu se pot interpreta prin el. Asemenea construcţii logice nu descoperă adevăruri în existenţă, dar dovedesc totuşi că logicul se distinge de empiric şi că problema originei lui, cu toată extraordinarea ei importanţă, nu e de natură logică, ci psihologică.

Schemele logice dela care se pleacă provin deci, cel mai adesea, din simpla abstracţie a unui intuitiv dat. Intuitivul este dealtfel marea, inepuizabila sursă, din care noi luăm material de construire a schemelor abstracte, sugestii, îndemnuri, modele. Studiul acestui proces şi al legăturii istorice pe care o dovedesc că o au cu el ştiinţele, nu este numai important, dar absolut indispensabil. Indiferent că îl înglobăm sau nu în logică, el trebue neapărat făcut. Intuitivul nu explică numai origina ştiinţei şi construcţiilor logice, dar şi evoluţia lor, îmbogăţirea continuă, utilizarea şi practica ştiinţei, sensul şi valoarea ei. Intrucât suntem oameni cu o anumită structură psihologică şi întrucât trăim într'o anume realitate — lumea noastră — se înţelege că detaşarea de concret nu numai că nu e de dorit, dar ea este şi deadreptul imposibilă. Pentru aceasta ar trebui să devenim alţi oameni, cu o altă structură mentală, şi să trăim într'o altă lume, cu o altă structură intuitivă, ceiace este imposibil.

Din acest punct de vedere, poziţia D-lui Prof. Rădulescu-Motru nu este numai firească şi plină de consecinţe, dar şi necesară. Totuşi, precum am văzut, nu e singura posibilă şi ca atare putem admite, ca o realitate în limită cel puţin, şi putem postula, o desprindere din conţiţiile de fapt ale psihologiei şi realităţii în care trăim. Ba s'ar putea susţine că numai o atare considerare a lucrurilor este de natură pur logică. Construcţiile matematice ireprezentabile, care au avut un atât de puternic răsunet în istoria gândirii omeneşti, au tocmai această calitate de a dovedi că noi putem creia abstracţii altele decât cele provenite în mod direct din intuiţie, pe cale pur convenţională şi fără să fim capabili de a le da o interpretare intuitivă adecuată. Ele au constituit un fel de experimentum crucis, cşicum ar fi fost făcut de om spre a-şi preciza sieşi natura logicului spre deosebire de a intuitivului. Avem aici afaceri cu un sat în gol, la infinit, prin simplă abstrac-

ție, indiferent dacă parvenim să-l realizeze integral sau dacă creația logică rămâne suspendată între un logic pur, presupus, și între un concret pur, de fapt. Ba, chiar pornind dela intuitiv, abstracțiile logice pot fi considerate cașicum ar fi fost date în mod independent de concret.

E și acesta un proces de abstractizare, al cărui temeiu poate fi fără îndoială discutat, dar care este punctul de vedere al logicienilor ziși — cu un termen nu întotdeauna îndeajuns de exact — „formaliști", a căror poziție merită o considerație „logică" cu totul aparte. In tot cazul, Lecțiile de logică ale D-lui Prof. Rădulescu-Motru ne-au arătat imposibilitatea de fapt a unui atare logic pur și au pus o limită atitudinii formalizante, arătându-i insuficiențele și mărginirile. Prin aceasta, cartea e folositoare nu numai celor ce aderă la punctul de vedere al autorului, dar și acelora care nu aderă, mai ales acestora.

Fl. Țuțugan

EUGEN LOVINESCU: Titu Maiorescu și posteritatea lui critică, București, Casa Școalelor, 1943.

In ciclul de studii junimiste, din cari Eugen Lovinescu publicase monografia lui Titu Maiorescu și studiul asupra lui P. P. Carp, critic literar și literat, au apărut acum trei volume noui: Antologia ideologiei junimiste, T. Maiorescu și posteritatea lui critică și prima parte din T. Maiorescu și contemporanii. Pentru fixarea rolului hotărîtor al lui Maiorescu în cultura românească și în deosebi pentru indicarea adversităților și adeziunilor pe cari poziția lui le-a provocat printre contemporani și urmași, aceste volume sunt neprețuite; ele aduc, alături de amănuntul informației bogate, prezența mereu vie a criticului autor și judecarea rolului lui Maiorescu în lumina constantă a efectelor lui.

Volumul asupra lui T. Maiorescu și posteritații lui critice cuprinde o privire asupra celor trei generații postmaioresciene; și este de un interes deosebit urmărirea acestui ecou al gândirii lui Maiorescu până în critica ultimă a timpului nostru când ea apare mai actuală decât oricând. Instructivă și plină de semnificație este așa dar această confruntare a celor trei generații între ele: dela cea dintâi, a elevilor direcți ai maestrului, respectuoși și apologeți în tot ce au scris despre el, până la generația ultimă, cea mai fidel maioresciană. Parcurgând această desvoltare a gândirii maestrului în scrisul discipolilor, Eugen Lovinescu parcurge întreaga istorie a culturii noastre în ultimii cincizeci de ani, întru cât aceasta a însemnat încă discuția acțiunii revoluționare a lui Maiorescu până la treptata ei integrare, ca element fundamental, în conștiința estetică a criticei de azi; semn că dela critica falsă a trecutului s'a ajuns la critica propriu zisă și deci necesar maioresciană a momentului de față.

Se găsesc în prima generație postmaioresciană elevii direcți ai maestrului, aceia cari au preluat conducerea „Convorbirilor literare"; și, dacă nu au dus mai departe gândul fondatorului ei, au păstrat încă viu cultul lui. Apărând în publicistică după 1895, atunci când activitatea Junimii poate fi

socotită drept încheiată, ei s'au realizat în domenii diferite şi au fost maioreşcieni, cei mai mulţi, numai prin respectul şi admiraţia maestrului, nu însă printr'o operă de creaţie. Îi găsim aşa dar pe toţi în polemică împotriva lui Gherea, fără ca această acţiune să însemne totuşi mai mult de cât un act de devotament, adică o conştiinţă deplină şi o adeziune perfectă la critica estetică a lui Maiorescu. Astfel S. Mehedinţi era, prin originea lui rurală, pe linia tradiţionalismului etnic, străin deci de ideologia junimistă şi apropiat, dimpotrivă, de semănătorism; P. P. Negulescu apărea drept susţinătorul ideologiei maestrului, dar pe un plan pur academic şi fără intenţia de a-i continua acţiunea de limpezire şi discernere a noţiunilor în planul viu al culturii prezente; D. Evolceanu se menţinea voit pe o linie secundară, recunoscându-şi, modest, inaptitudinea critică; iar Rădulescu-Pogoneanu s'a manifestat constant numai prin cultul desăvârşit de pios pe care l-a adus memoriei maestrului. Din această generaţie se desprinde aşa dar în linia continuării criticei maioresciene, singur Mihail Dragomirescu; dar acesta a mers atât de departe pe drumul criticei estetice încât la un moment dat a trădat esenţa poziţiei maestrului: echilibrul şi discreţia; eliberarea esteticului de confuzia cu noţiunile străine lui s'a realizat aşa dar într'o măsură atât de categorică încât ideile maioresciene nu s'au mai păstrat în sensul lor adevărat. Pe plan cultural însă, poziţia lui Maiorescu se continuă la Rădulescu-Motru, prin critica formării revoluţionare a culturii noastre, ca formă desvoltată înaintea existenţei oricărui fond. E. Lovinescu cuprinde în numărul acestei prime generaţii şi pe D. Zamfirescu: prezenţa lui aci se justifică numai prin admirabila sa corespondenţă, cu T. Maiorescu; autorul are prilejul să arate valoarea unică a acestui epistolar, semn al unei personalităţi armonice şi al unui caracter de o distincţie deosebită.

Dar în această prezentare a generaţiilor maioresciene, Eugen Lovinescu a urmat desigur planul schiţat de Sainte-Beuve într'un articol faimos: „S'il est juste de juger un talent par ses amis et ses clients, naturels, il n'est pas moins légitime de le juger et contre-juger (car c'en est une épreuve en effet), par les ennemis qu'il soulève, et qu'il attire sans le vouloir, par ses contraires et ses antipathies, par ceux qui ne le peuvent instinctivement souffrir". După ce a schiţat aşa dar ideologia discipolilor, a arătat şi pe aceea a adversarilor prin care se defineşte încă odată şi mai pregnant gândirea lui Maiorescu. Acesta este sensul prezentării reacţiunii semănătoriste a lui N. Iorga, prin care se încearcă o reveenire la criteriile de judecată estetică ale epocii premaioresciene.

In generaţia a doua întâlnim o primă lămurire a poziţiei maestrului şi o primă posibilitate de apreciere critică a ei. Dacă între membrii acestei generaţii, Ion Petrovici este cel mai apropiat de Maiorescu prin elocinţa de factură olimpiană şi aulică, prin cariera universitară şi prin stilul de viaţă, ceilalţi din aceeaşi generaţie au preluat punctele esenţiale ale gândirii lui estetice: în analiza operei acestora, apare precizarea poziţiei critice a lui E. Lovinescu însuşi care arată fundamentul net maiorescian al întregului său scris în câmpul esteticei literare; iar dacă în unele puncte el a depăşit gândirea maestrului, aceasta nu înseamnă o poziţie antimaioresciană, ci o înţelegere a criticei lui ca o regulă de metodă, iar nu ca un conţinut de idei fixe valabile peantru totdeauna, regulă de metodă pe care Lovinescu o rezumă în aceste două puncte: lupta contra minciunii în domeniul politic

ca și în cel strict al culturii, și disocierea netă a esteticului de etic, pe care o regăsim în propria lui poziție; care totuși, prin conținutul ei de idei, este mai cuprinzătoare decât a maestrului întrucât este potrivită momentului culturii românești prezente. Această generație înregistrează însă și ea momentul ei de reacțiune: este poporanismul lui Ibrăileanu, hotărît opus criticei estetice maioresciene.

In generația a treia, gândirea lui Maiorescu se ridică deplin, prin aceea că doctrina lui Gherea ca și semănătorismul și poporanismul apar depășite; conștiința estetică s'a format și problemele false ca ruralismul, specificul național sau folklorismul nu se mai pot pune; iar dacă la G. Călinescu judecata estetică este deformată de vederile pasionate ale temperamentului, ea se afirmă în deplina ei semnificație maioresciană la Pompiliu Constantinescu, este armonios prezentă în critica lui Vladimir Streinu și în sfârșit apare pe plan filosofic la Tudor Vianu. Autorul nu analizează adversitățile pe cari le întâmpină această ultimă generație maioresciană, deoarece ele sunt atât de numeroase în cât ar necesita un studiu deosebit; în desfășurarea acestor etape ale influenței maioresciene, ritmul vichian de „corsi" și „ricorsi" este pronunțat; dealungul lui linia ascendentă se afirmă însă, după cum dovedește însăși evoluția realizată în cursul celor trei generații analizate. Volumul lui Eugen Lovinescu se încheie astfel, nu numai ca o prezentare bogată de documente ale culturii noastre în ultimii cincizeci de ani, dar ca o definire a evoluției conștiinței critice estetice a unei culturi drept evoluție realizând în mod necesar și cert deziderатul cuprins în ideologia maioresciană.

Sorin Ionescu

EUGEN LOVINESCU. Titu Maiorescu și contemporanii: V. Alecsandri, M. Eminescu, A. D. Xenopol, București, Casa Școalelor, 1943.

Dacă volumul precedent analizat, prezintă, fidel unui principiu al criticei lui Sainte-Beuve, ecourile și adversitățile provocate de gândirea lui Maiorescu în linia succesivă a trei generații, paginile de față aduc poate un material mai interesant prin concluziile pe cari le îngăduie, întrucât privesc contactul omului cu membrii cei mai apropiați ai Junimii și deci răsfrângerea acțiunii lui în cercul imediat al contemporanilor chemați să i se alăture.

Contemporanii prezenți în acest volum apar dealungul paginilor deplin caracterizați. Lămurind drumul care i-a apropiat de Junimea, analizând apoi etapele prezenței lor în cercul „Convorbirilor" și reunind în sfârșit în câte o concluzie sensul „junimismului" lor, Lovinescu face operă de amănuntită istorie a ideilor; iar concluziile lui particulare îngăduie constatarea că membrii cei mai însemnați ai Junimii erau, prin fibrele cele mai adânci ale spiritului lor, străini sau opuși ideologiei maioresciene; că Alecsandri, Eminescu și Xenopol reprezintă tot atâtea atitudini deosebite de ale promotorului Junimii, de care s'au apropiat în realitate pe drumuri și din cauze deosebite.

Alecsandri, pe care Maiorescu îl atacase în prelecțiunile sale din 1863—64, va deveni membru de frunte al Junimii, chemat aci prin cererea de colaborare pe care i-o adresează Iacob Negruzzi, al cărui tată era un vechiu prieten al poetului; scriitorul consacrat venea așa dar să dea acestui cerc de tineri sprijinul și prestigiul personalității lui, colaborarea lui la „Convorbiri" însemnând aproape o garanție a tendințelor junimiste în fața marelui public. Maiorescu a putut la rândul său să-l cuprindă pe Alecsandri în articolul asupra „Direcției noui", deoarece poetul apărea într'adevăr înnoit la această dată prin seria Pasteluriior cari constituiau colaborarea lui la „Convorbiri". Lovinescu poate vorbi așa dar în primul rând de „patronatul literar" pe care-l însemna prezența lui Alecsandri la Junimea, și chiar de „acoperirea morală" pe care el singur o putea da grupării; dar trebue să indice și celelalte puncte de contact ale poetului cu criticul: interesul real al lui Maiorescu pentru colecția Poeziilor populare a lui Alecsandri, interes explicabil prin aceea că poezia poporană reprezinta pentru critic adevărata poezie întru cât, lipsită de reflecție și intelect, îi apărea ca operă de sensibilitate pură și confirmă astfel un punct principal al esteticei maioresciene; aprecierea pe care criticul o are apoi pentru Pasteluri este la rândul ei justificată și dovedește încă o dată siguranța gustului estetic al lui Maiorescu, când însă, poezia lui Alecsandri ne va găsi ecouri în spiritul generației mai noui, criticul îi va lua apărarea și îi va afirma valorea, va trăda punctul de vedere estetic întrucât va aprecia meritele poetului prin „totalitatea acțiunii sale literare", transpunând astfel discuția pe un plan hotărît cultural. Distanța între spiritul Junimii și poezia lui Alecsandri apărea așa dar în acest moment când trebuia arătată valoarea creațiunii lui poetice; și deși „Convorbirile" puteau să apară ca o continuare a „României literare" prin lupta identică împotriva latinismelor, totuși spiritul celor două acțiuni grupate în jurul revistelor respective era deosebit. Distanța se va afirma deasemenea în rivalitatea politică dintre Maiorescu și Alecsandri, și, din alte motive, ea se va arăta și în tăcerea pe care poetul o păstrează față de Eminescu, în contrast cu entuziasmul Junimii și cu convingerea plină de greutate a lui Maiorescu. Relevând așa dar în concluzie, renunțarea criticului la poziția sa strict estetică în judecarea poeziei lui Alecsandri, în articolul „Poeți și critici" în deosebi, autorul ar fi putut să spună că prezența poetului la Junimea are într'adevăr sensul unui patronat literar, deoarece nu există o pătrundere între sensurile celor două orientări.

Relațiile lui Eminescu cu Junimea sunt amănunțit analizate; iar mărturiile adunate de autor dovedesc în ființare pas solicitudinea, admirația și afecțiunea lui Maiorescu pentru poet. Prețuirea lui Eminescu confirmă principiul strict estetic al poziției maioresciene; criticul îl apropie Junimii pentru că recunoaște în el un poet, pe cel mai mare dintre câți a cunoscut în cultura românească; iar ideile lui politice ca și formația lui intelectuală în spiritul unei tradiții și al unui crez conservator, trec pe un plan cu totul secundar: cu toată ideologia lor, Epigonii apar în fruntea numărului din 15 August 1870 al „Convorbirilor". Eugen Lovinescu pune în lumină, pe de altă parte, afecțiunea pur intelectuală a lui Eminescu la Junimea, admirația lui „lucidă și teoretică" pentru Maiorescu; astfel că, întrebându-se în sfârșit care este locul poetului în cadrul „Convorbirilor", nu poate conclude de cât prin a arăta perfecta lui încadrare în ordinea literară, dar încadrarea cu

totul parțială la ideologie: tradiționalismul lui Eminescu i se opunea doctrinismul pur filosofic, de loc istoric, al junimiștilor și spiritul anistoric al lui Maiorescu în deosebi; iar reacționarismul pasional al poetului contrasta la rândul său cu evoluționismul politic al criticului.

Pe aceeași linie se găsesc dealtfel caracterele care îl despart și pe Xenopol de Junimea. Anistorismul filosofic întâmpină și aci, ca adversar, spiritul pasionat istoric unit cu interesul pentru trecutul național; iar scepticismul politic, conservatorismul prudent al Junimii se lovește de optimismul încrezător și progresist al lui Xenopol. Deși primul dintre bursierii trimiși de junimiști la studii în străinătate, deși mai târziu secretar harnic al grupării și redactor al primelor procese verbale ale ședințelor, Xenopol era ca tip pe o linie cu totul deosebită de a lui Maiorescu: îi despărțeau nu numai preocuparea istorică, inexistentă la cel din urmă, nu numai orientarea politică deosebită, dar punctul de vedere estetic ce stă la baza criticei maioresciene îi era cu totul străin celui dintâi. Opoziția dintre ei, vie în momentul în care Xenopol recunoștea putința unei desvoltări a civilizației dela formă la fond și refuza astfel temeiul pesimismului maiorescian, se afirmă în articolul „Studii asupra stării noastre actuale" și îndeosebi în „O privire retrospectivă asupra „Convorbirilor literare", studiu pe care Maiorescu nu l-a acceptat și nu l-a publicat în revista Junimii. Distanța va fi apoi categorică: atins de boală, Xenopol va fi de aci înainte pentru Maiorescu „ruinatul", deși istoricul va da în această a doua perioadă a vieții lui operele sale fundamentale. Xenopol nu a aderat la ideologia Junimii; dar criticul l-a tratat dur, cu asprimea care însemna refuzul unui alt tip de gândire.

In succesiunea celor trei figuri, se schițează astfel succesiunea a trei tipuri de relații cu Junimea, sau mai exact cu Maiorescu: dela patronatul literar al lui Alecsandri, care înseamnă, din partea lui Maiorescu, recunoașterea și descernerea netă a rolului cultural al poetului, la aprecierea absolută a lui Eminescu prin care ideologia junimistă apare sacrificată criteriului unic estetic, și în fine la ostilitatea în mare parte temperamentală față de Xenopol. Poziția Junimii și a fundatorului ei se clarifică prin această confruntare cu trei dintre colaboratorii de frunte ai „Convorbirilor"; și totodată Junimea apare de fapt ca opera unui singur om: a lui Maiorescu, într'atât sunt de diferite și în fond de neesențiale sau de neaderente, motivele cari i-au apropiat între ei pe acești contemporani. Aplicarea principiului sainte-beuve-ian și-a dovedit astfel valoarea întrucât a deosebit în structura Junimii această primă țesătură de fire eterogene, în fața cărora se afirmă, însă, mai categoric determinată, pentru că izolată, gândirea singură a lui Maiorescu.

Sorin Ionescu

D. D. ROȘCA: Linii și figuri. Puncte de sprijin. Amândouă în editura „Țara", Sibiu, 1943.

Cele două cărți ale d-lui D. D. Roșca din anul acesta, continuă gândirea din „Existența tragică". In aceste volume d-l D. D. Roșca reunește studii publicate anterior și pe care le subscrie încă, integral, astăzi și

pagini scrise în ultimii doi ani din urmă. Câteva din aceste esseuri recente au fost publicate în revistele sibiene şi erau greu de găsit. Reunite într'un volum, ele dau la un loc o imagine foarte clară despre intenţiile d-lui Roşca, despre fondarea filosofică a gândirii sale şi, încă, despre continuitatea de gândire care se aplică în studiile din urmă la problemele imediate ale timpului nostru, la problemele de conştiinţă pe care ni le pun oricăruia dintre noi anii grei de trecere de astăzi.

Dintre cele două volume, *Linii şi figuri* conţin mai ales studii cu caracter istoric. Studiul introductiv fixează în trăsături clare aportul adus de filosofia greacă pentru civilizaţia umană, saltul care s'a făcut „Minune greacă". Apoi studii pentru *Descartes*, *Pascal*, *Hegel*, *Taine*, *Blaga* (Eonul dogmatic), *I. Petrovici* (Viaţa şi opera lui Kant). Volumul este completat cu câteva studii literare, care indică preferinţe literare: Faguet, unanimismul lui Jules Romains; un studiu despre Unamuno. Paginile cele mai dense sunt consacrate lui Hegel. *Puncte de sprijin* fixează o atitudine faţă de problemele de astăzi ale lumii, de problemele politice, de realismul dur al războiului. Faţă de aspectele materiale ale civilizaţiei de astăzi şi faţă de consecinţele politice, realiste, brutale, ale lor d-l Roşca întreprinde „o luptă penetru valorile veşnice". Pentru d-l D. D. Roşca, criza adâncă a lumii de astăzi nu poate fi explicată numai economic sau politic; ea este şi o criză a spiritului, a deficienţii spiritului. Esseurile din urmă situează însă nu numai faţă de ce deprimă sau de ce poate ridica (această credinţă în valori etice universale) în istoria de astăzi, dar şi faţă de mediul imediat, naţional, în special faţă de Ardeal, de noile generaţii ardelene. Cele mai multe din aceste pagini sunt adresate, ca un îndemn, studenţilor universităţilor ardelene. Această latură aplicată întregeşte la d-l Roşca considerarea filosofică. Intenţiile de acest fel sunt rare în cultura noastră şi de aceea cu atât mai preţioase. Trebue notată în special nota serioasă, emotivă chiar, a îndrumării.

Dintre studiile cu caracter istoric mă voi opri în special asupra lui Hegel. Dealtfel, şi Pascal la care d-l Roşca găseşte o „logică a individualului" şi o încercare de depăşire a logicei obişnuite (prin acordul între *ésprit de géometrie şi ésprit de finesse* sau printr'o „logică a inimii") sau un Taine — pe care d-l Roşca l-a studiat mai de mult în legătură cu Hegel şi care nu este „pozitivistul Taine", aşa cum se admite de obiceiu de critica curentă — sau încă, problema de a şti dacă categoriile de înţelegere ale gândirii noastre evoluează ele însile (şi că nu ar fi vorba în evoluţia ştiinţei umane numai de simpla creştere a materialului organizat de către ele) — problema unei reforme a Logicei, (studiată dealtfel şi cu prilejul studiului asupra lui Descartes): toate sunt raportate şi la Hegel, la noutatea adusă de logica lui dialectică. Hegel este dealtfel o veche preferinţă a d-lui Roşca. Şi ştim că studenţii din Cluj (astăzi ei înşişi scriitori filosofici şi publicând în revistele sibiene) datorează mult interpretării hegeliene din seminarul d-lui Roşca. Interpretarea pe care o dă d-l Roşca ne era cunoscută în parte şi din capitolul Hegel al „Istoriei filosofiei moderne" editată de Societatea de filosofie. D-l Roşca tratează pe Hegel într'o înţelegere centrală, fără detalii, totuşi strânsă, precisă. Care este intuiţia intenţia centrală a lui Hegel?

Paginile cu care începe studiul, asupra dificultăţilor cetirii lui Hegel

nu sunt inutile. Ele transpun în atmosfera originalului. Tot așa N. Hartmann amintea la începutul cărții sale hegeliene, impresia pe care o ai când după lecturi numeroase înțelegi, deodată, stilul lui Hegel. Și odată cu el, conținutul, intenția sistemului. Cum vede d-l Roșca acest conținut? Cum poate fi el analizat? Aș vrea mai întâi să observ, în studiul d-lui Roșca, un echilibru între referința la „Fenomenologie" și referința la „Logică", la Logica mare. Se știe că Fenoemnologia este istoria conștiinței, a etapelor parcurse de aceasta dela percepția a ceva și a ei însăși până la „Spiritul absolut"; că Logica este desvoltarea obiectivă, dialectică, a categoriilor ființei și a înțelegerii lor, a Științei, a Adevărului, până la „Ideea concretă". In cartea amintită a lui Hartmann ele se urmează liniar, Fenomenologia formând o premisă, o bază pentru Logică ,ca două etaje din care unul, Logica, se clădește pe celălalt, pe „Fenomenologia Spiritului". In interpretarea d-lui Roșca ele se echilibrează, sunt amândouă, totdeauna, prezente. De aici și posibilitatea unei formulări ca cea următoare, care pare că contrazice afirmările numeroase împotriva locului sentimentului într'o înțelegere filosofică pe care le găsim la Hegel: „In voința de a produce știință — scrie d. Roșca — depășind și nu specificând elementul afectiv al conștiinței trebue căutat isvorul adânc al sistemului hegelian". In Fenomenologie, mai ales, ești în contact permanent cu acest element afectiv; în Logică, cu intenția Științei, care vizează Adevărul. Înțelegerea curentă a lui Hegel a fost hipnotizată de fraza din introducerea la Filosofia dreptului „Ceeace este rațional este real și ceeace este real este rațional". Valorificând substratul afectiv al filosofiei hegeliene, fără a neglija însă intenția obiectivă a dialecticei, d-l Roșca părăsește orice interpretare exterioară a sistemului, pentru o interpretare din interior, obiectivă, adică corespunzând intențiilor însăși, mari, ale lui Hegel. Un echilibru asemănător este păstrat în studiul d-lui Roșca între osatura centrală, dialectică, din Logică, și aplicările din estetică, filosofia politică, etc. Aici, în special, apar elementele extralogice ale sistemului. Dar chiar în procesul dialectic, al științei raționale, d-l Roșca vede un fond de misticism: înțelegerea lui Hegel că „existența în totalitatea ei și în esența ei ultimă este viață". Această înțelegere „mistică" a lui Hegel este atribuită cu dreptate de d-l Roșca inițierei teologice din tinerețe, reflexiunilor lui Hegel în jurul creștinismului și a științei, a opoziției acestora. Ași adăoga: și apropierei de Schelling. Este astfel introdus, în interpretarea lui Hegel, un clivaj cuprinzător între fondul afectiv, bogat, și efortul de înțelegere rațională, logică.

„Existența în totalitatea ei este viață", nu trebue înțeleasă în sens biologic. Și dacă este vorba de un fond mistic, el nu anulează nimic din intenția rațională, obiectivă, a sistemului. Dar explică însăși dialectica hegeliană: formal, „viața" cuprinde părți și întregi care coexistă fără să dispară una într'alta; este și o imagine a depășirii pe care o aduce dialectica față de logica obișnuită întrunind elemente contradictorii, ireductibile, depășindu-le, dar fără să le absoarbă. Fiindcă în fond dialectica este viața Spiritului. Menținută în planul ei rațional, în intenția ei de producere a adevărului, formula dă o înțelegere adâncă a intențiilor logicei hegeliene. D-l Roșca poate explica pe baza ei, câteva dintre conceptele fundamentale ale filosofiei lui Hegel: depășirea Existenței și Esenței

în Concept, în „Conceptul concret", față de care Existența și Esența, deși termeni ireductibili, rămân pure „abstracții"; poate lămuri rostul Ideii hegeliene și poate lămuri mai ales sensul noțiunii de concret la Hegel, tendința „concretă" a dialecticei. „Concret" este la Hegel sinonim cu total; cu totalitatea în care se rezolvă întreg procesul dialectic și față de care momentele separate ale acestui proces, izolate, apar ca „abstracții". Ideea hegeliană este în acest fel „concretă" și este punctul final al dialecticului. Aceasta implică că adevărul care formează obiectul însuși al științei logice, ca absolutul el însuși, se descoperă în această intenție concretă, că el este deci Rațiune, Vernunft, deci spirit.

Analiza D-lui Roșca se poate deci întregi cu conținutul cuprins de intenția unei „filosofii a spiritului". Procedarea dialectică din logică implică teza primatului spiritului ca a realității celei mai cuprinzătoare, mai bogate, înțelegătoare într'o reflexie a ei asupra ei însăși.

Absolutul este rațiune și în Spirit aceasta este conștientă de ea însăși, sau, cum spune d-l Roșca, „Spiritul singur importă". D-l Roșca este astfel pe linia unei explicări din interior, (nu numai prin aplicările filosofiei hegeliene în religie, artă, istorie, etc., cum el se explică de obiceiu), dar prin secretul dialecticei însăși a conceptului unei „Filosofii a Spiritului". Și este și punctul în care credința și teza personală a d-lui Roșca întâlnește intenția sistemului lui Hegel. Sistemul lui Hegel, „Filosofia spiritului" îi apare în acest fel ca o afirmare, cea mai strălucită, a poziției deosebite, unice, a omului în cosmos. Ași fi vrut numai ca această analiză să fie completată cu o referință mai amănunțită la Schelling, adică la Schelling din „Filosofia identității". D-l Roșca, notează diferențele față de Schelling: cea mai importantă este că absolutul nu poate fi ajuns prin intuiție intelectuală, că el poate fi găsit numai prin analiză conceptuală, prin știință. Dar și, pe lângă diferențe, identitatea de intenții și de elemente componente ale celor două filosofii este revelatoare pentru o înțelegere care nu este exterioară.

O interpretare pentru Hegel este o piatră de încercare pentru oricare istoric al filosofiei. Dacă dintre studiile istorice ale d-lui Roșca m'am oprit în deosebi asupra lui Hegel, aceasta este fiindcă studiul cuprinde toate elementele necesare unei lucrări de dimensiuni mari, sistematice, unei cărți înțelegătoare pentru scopurile reale ale lui Hegel și pe care suntem îndreptățiți s'o așteptăm de'a D. D. Roșca.

* * *

In ceea ce privește filosofia însăși a d-lui Roșca ,ea este fixată în „Existența tragică". Esseurile din Punctul de sprijin revin numai și acuză unele teze esențiale ale acestei cărți. In opoziție cu zilele de astăzi, acestea capătă o actualitate pregnantă. Teza d-lui Roșca este clădită pe teoria actului gratuit al culturii, emancipată de biologic, de utilul imediat; pe o opoziție între Natură și Om; pe o opoziție între homo faber și homo sapiens; pe o autonomie a Spiritului, a valorilor universale ale acestuia. Este firul Ariadnei care leagă într'o continuitate care merită să fie observată, studiile vechi și noui ale d-lui D. D. Roșca.

Teza era exprimată mai de mult în „Mitul utilului". Orice cul-

tură autentică s'a desprins dintr'o cercetare desinteresată, fiindcă „inutilul" a fost pus înaintea utilului, fiindcă s'a făcut știință pentru știință, artă pentru artă. Numai într'o cercetare desinteresată, spiritul este în posesia integrală a lui însuși. Evident, d-l Roșca nu neagă aplicările utile ale producerilor culturii: dar neagă ca fiind generatoare de valori autentice știința făcută în vederea unor intenții pragmatice, oricare ar fi ele. Știința care are un obiect exterior de servit, își limitează ea însăși obiectul și autenticitatea. Considerațiile din „Interesant tineret ardelean" urmăresc același scop. Unei generații ardelene mai vechi, care în luptă pentru conservarea națională, pentru scopuri desigur legitime, își avea preferințele ei științifice bine fixate, de ex. istorice, d-l Roșca îi opune o generație mai tânără, care are un interes pentru știința universală, pentru filosofie, pentru efortul în sine al spiritului. Ceea ce d-l Roșca are în vedere, este și raportul dintre cultura noastră și cultura occidentală. Când ne-am întors către ea, aceasta ajunsese tocmai la fixarea lui homo oeconomicus, la civilizația de astăzi, în care economicul primează; aceasta explică și de ce interesele practice au devenit dominante în aspecte ale vieții de la noi. Dar cultura occidentală avea în spatele ei o întreagă tradiție spirituală. Situarea noastră față de occident trebue să ție seama de această dată. Este alta situația.

In ceeace privește criza actuală a lumii (față de care criza politică de astăzi nu este decât o consecință) ea este datorată pentru d-l Roșca, importanței câștigată de factorii materiali, de civilizația economică actuală, în dauna spiritului. Criza economică și socială lasă să se vadă o criză mai adâncă, o dificiență a spiritului însuși. Acesta trebue să înțeleagă, el, rosturile culturii. „Adevărata criză a momentului ce-l trăim este de ordin spiritual, metafizic chiar". Nimic mai necesar, pentru d-l Roșca, decât o îndreptățită organizare economică și socială; dar, „...va trebui deci să coborîm factorul economic la rolul și valoarea care i se cuvine de fapt. Adică la rol de mijloc pentru realizarea unor scopuri ce-l depășesc. Trebue deci elaborată o nouă scară de valori în fruntea căreia să stea valorile spirituale". D-l Roșca găsește necesar o primenire a noțiunilor centrale despre sensul culturii, o primenire cerută „dintr'o concepție a sensului și rostului vieții omenești în general" — deci dintr'o considerare filosofică.

Se găsește astfel schițată la d-l Roșca ideea unei antropologii filosofice în care homo faber, inventatorul instrumentului și al economicului, al utilului, este subordonat lui homo sapiens, omului care-și descoperă sensul vieții în „valorile veșnice" care fac distincția lui unică. Concepția antropologică aduce după sine o axiologie, în care pe scara de sus stau valorile aparent inutile, gratuite, ale spiritului. Amândouă, concepția antropologică și axiologia, dau ideile unei filosofii a culturii. „Cel ce iscălește acest esseu a încercat odinioară (Existența tragică) să demonstreze că civilizația s'a creiat contra Naturii". „...Natura a'a creiat decât ceeace spuneți. Când este vorba însă de speța om, Istoria ne arată ceea ce nu poate arăta Natura"; „Am încercat odinioară, spuneam, să arăt că evoluția istorică e rezultatul unei lupte date de om, ființă spirituală, contra Naturii". Filosofia culturii, astfel înțeleasă, are un fundament sociologic. Ea este fondată pe o filosofie a Existenței, a Spiritului, a riscului

Spiritului în lumea dată a Naturii; a obiectivității însă a spiritului, a normelor lui ieșite din viață, dar obligatorii, universale.

Fundamentarea metafizică se găsește în Existența tragică. Este drept că spiritul are rădăcini biologice; el se desvoltă ca o prelungire a vieții. Dar, plecat dela viață, el capătă autonomie și această autonomie transfigurează întreaga existență, schimbă lumea însăși: această lume devine o alta, o lume a omului, umană, fiindcă valorile umane genetale, sunt impregnate în ea. De altfel, valorile spiritului se nasc din structura existenței însăși pe care o exprimă (ele nu sunt deci arbitrare). La baza lor, stă însăși structura noastră emotivă. Dar ele depășesc în același timp existența, fiindcă o formulează (asemenea științele de altfel) sub aspectele ei generale, ideale, obiective, prin adaosul mentul pe care-l aduc și printr'o obiectivitate și o universalitate care le este proprie, care le dă înaușl sensul, și care nu rezultă din „natură". Va subsista deci totdeauna între valori și realitate un hiatus; realitatea va supune o rezistență, idealul nu va fi realizat decât fragmentar sau cu greu într'o lume a neliniștei. Rezultate din înțelegerile emotive ale ființei umane, valorile dau sensul acesteia într'o lume a riscului metafizic. În această lume personalitatea spirituală este valoarea supremă, cu tensiunea care o caracterizează și prin care ea definește însăși existența.

Pe această bază se poate construi la D. Roșca, am văzut, o filosofie a culturii. Pe această filosofie a culturii însă, din rezultantele ei etice se poate formula o filosofie politică. Ceea ce condamnă d-l Roșca în lumea de astăzi este brutalitatea realismului politic de astăzi o politică îndreptată biologic și care a făcut să cadă valori pe care le credeam absolute. „O slăbire a voinței îndreptate spre țintele care sunt „dincolo de fire" (d. Roșca numește valorile morale, universale, veșnice) sau o renunțare la luptă și Istoria se poate întoarce înapoi, neamurile Europei căzând în barbarie. Barbarie care ar putea fi utilată cu cele mai eficace instrumente de producție materială și de distrugere de toate soiurile, dar barbarie echivalentă fie cu o stare unde suprema lege ar fi „homo homini lupus". „Față de acest realism politic dur al timpului nostru, d-l Roșca afirmă teza unei comunități spirituale a omenirei. „Această comunitate spirituală recunoaște caracterul absolut obligatoriu al câtorva norme de judecată și al câtorva comandamente morale considerate drept adevăruri evidente"... (în studiul intitulat „Valori veșnice").

Eseul este frumos. Mi-a făcut plăcere faptul că a avut răsunet în Ardeal. „Valorile veșnice" sunt frumos enumerate. Este Adevărul care, cum spunea și Hegel, nu poate fi decât unul. Nu există tranzacție posibilă, adevăr aici și acolo, în funcție de o anumită situație; nu există decât un adevăr pentru toți oamenii de bună credință. Și tot ca și adevărul, Justiția, Dreptul, sunt eterne, general umane. Creștinismul le vedea în acelaș fel. „Cine are într'adevăr Dreptatea de partea sa, acela are aprobarea conștiinței tuturor popoarelor și inșilor de bună credință. Pentru realizarea ei, dreptatea are nevoe desigur de forță, dar „înțelepciunea omului, recunoscând existența reală a forței, a căutat uneori și va căuta tot mai mult să pună puterea în serviciul Dreptății".

Este justă în eseul d-lui Roșca actualizarea acestor imperative cunoscute. Sunt cunoscute, sunt însă noi atunci când realitatea sau realitatea

istorică le desminte. Avem atunci nevoe din nou de formularea lor. Aşi vrea numai încă să reliefez în cursul eseului câteva intuiţii sau distincţii etice juste: aceea a considerării binelui şi răului nu ca opuse, ci ca contradictorii, fiindcă nu există Etică veritabilă, acolo unde problema răului nu este văzută drept în faţă fără nici o mască; sau a sensului absolut al apriorismului moral pe care d-l Roşca îl dă dezideratelor etice: acestea nu se scot din experienţă, dar se impun experienţei; nu sunt judecăţi intelectuale de existenţă dar un „apriorism emoţional", poate fără posibilitatea unei realizări depline, dar impunându-se vieţii. Aceste intuiţii etice au consecinţe importante în etica politică.

Ce înseamnă, din punct de vedere naţional, teza acestor norme de înţelegere universale, ale acestor „valori veşnice"? I s'a reproşat d-lui Roşca că ar fi vorba de un „iluminism" visător; este însă în fapt, o atitudine politică care ţine seama de realităţi: nimeni nu poate să treacă peste o dreptate adevărată. In acest fel, dreptul de a-şi păstra individualitatea etnică şi spirituală este o dreptate a noastră ca şi a fiecărei alte naţiuni. D-l Roşca desvoltă această teză în „Temeiuri filosofice ale ideii naţionale". „Naţiunile nu sunt numai varietăţi zoologice ale unei speţe şi ca atare voite oarecum de natură, ci naţiunile apar ca fecunde pepiniere de creaţie spirituală originală". Naţiunile sunt „mijloace în vederea ţintelor urmărite de spirit". Deaceea dreptatea lor este o forţă şi constitue pentru cele mici în deosebi, forţa lor interioară însăşi, cea mai sigură, mai eficace.

In faţa timpurilor recente, atitudinea d-lui Roşca este de afirmare şi de luptă etică. A unei etici înţelese din vieaţă, a unei etici fără compromis, universale. Nu este aceasta, în faţa istoriei, însăşi menirea filosofiei? Teza universalităţii valorilor morale, al caracterului lor etern este afirmată radical. Poate că aşi afirma mai puţin opoziţia prea radicală — fiindcă fundamentarea aparţine numai unei metafizice a spiritului, fără adânciri sociologice ale problemei — şi importă una, dar importă şi cealaltă — pe care o face d-l Roşca între util, material, şi spirit. Fiindcă tocmai această realitate socială concretă caută şi ea realizări ale „valorilor veşnice". Forma concretă a idealelor umane se desprinde în procedarea obscură a istoriei. Exigenţa este aceeaşi, în forme concrete diferite, a valorilor veşnice, apriorice, a adevărului şi a dreptăţii eterne. Rostul filosofiei morale este poate tot mai mult de a considera aceste realizări concrete, pe lângă afirmarea apriorismului moral, cu toate consecinţele pe care această afirmare le comportă. Tema esenţială a unei consideraţii etice, astăzi, nu poate fi decât situată între o etică metafizică, care dă sensul Omului şi o etică concretă, a „experienţii morale" (F. Rauh), a realizării morale, în aspectele ei sociale, concrete.

Indrumarea etică este îndrumarea pe care d-l Roşca vrea s'o dea studenţilor săi ardeleni. Ea formează şi obiectul îndemnului făcut într'un curs de deschidere, anul trecut şi, întitulat: „Despre unele puteri ale ştiinţei". Puterile sunt aceleaşi conţinuturi ale unui adevăr şi dreptăţi care sunt una şi pe care practica ştiinţei le produce. Nu ştiu dacă îndemnul către filosofia amintită mai sus, (în „Interesant tineret ardelean") este util pentru studenţii noştri. In felul de desvoltare al culturii noastre, poate că filosofia pură ar trebui restrânsă, pentru unii numai, pentru cei cari pot s'o facă fără să o coboare. Dar seriozitatea etică, consideraţia serioasă

pe care d-l Roşca o propune generaţiilor noui ardelene, ar trebui propusă tuturor studenţilor noştri. Lecţia d-lui D. Roşca poate fi aici un exemplu.

Nu voi subscrie însă, pentru a termina această recenzie, articolul despre Neotomism care închee Punctele de sprijin. Acesta nu trebue redus la Maritain şi Massis. Şi nu numai cercetările serioase de filosofie ale tomiştilor importă aici. Dacă, cum afirmă d-l Roşca, creştinismul este o realizare a acestor valori veşnice, de ce atunci aceste separări? Dar este faţă de cartea frumoasă a d-lui Roşca, faţă de atitudinea din „Valorile veşnice", faţă de înţelegerea metafizică adâncă din Existenţa tragică, una din singurele rezerve.

Virgil Bogdan

C. NARLY. Metode de educaţie. Casa Şcoalelor. 1943, 267 p.

Interesul pentru problemele pedagogice a fost, la noi, totdeauna mare, fapt ce a determinat o mişcare pedagogică în toată regula, dar soluţiile aduse problemelor respective nu au fost totdeauna fericite, ele necorespunzând cu nevoile naţionale, pe de o parte şi cu stadiul de desvoltare culturală, pe de alta. La această situaţie a contribuit, fără îndoială, şi faptul că au fost chemaţi să-şi spună cuvântul şi oameni cari în specialitatea lor însemnau ceva, dar care în problemele pedagogice dădeau dovadă de o izbitoare insuficienţă. De aceea la un moment dat se ajunsese aproape să se creadă că orice Român este născut şi pedagog, în afară de poet. Şi asemenea poetului care trăeşte în lumea fantasiei, aceşti pedagogi improvizaţi propuneau soluţii pedagogice cu adevărat poetice, ele călcând alături de realitate şi mai ales de cea românească.

Lucrarea D-lui prof. C. Narly: Metode de educaţie înseamnează o severă chemare la realitatea românească în care trăim şi un mişcător apel de ridicare a acesteia la un nivel corespunzător cu al altor naţiuni ce au avut norocul să se poată desvolta şi înflori din plin, la adăpostul zidului de netrecut pe care îl formau altele în calea hoardelor de năvălitori şi distrugători de orice urmă de viaţă spirituală. Tot ce se discută şi propune aci se referă la neamul nostru şi nevoile lui, respingând cu toată energia instituţii de imitaţie, transplantate fără discernământ pe realitatea românească, refractară unor asemenea improvizaţii.

Dintre interesantele studii cuprinse în această lucrare, două îmi stau mai la inimă: „Problema pregătirii profesorilor secundari" şi „Universitatea şi viaţa culturală".

In primul studiu, relativ la pregătirea profesorilor secundari, pornind dela dublul aspect sub care se prezintă profesorul secundar, de om de ştiinţă şi de pedagog, D-sa propune ca pregătirea de specialitate să se dobândească în universitate, iar cea pedagogică într'un institut pedagogic care să menţină contactul cu universitatea, institut al cărui rol va fi de a introduce pe candidaţii la profesorat, în teoria şi practica învăţământului. Prima perioadă, după ce a intrat în această instituţie, va fi folosită de candidaţi, în scopul cunoaşterii şcoalei, prin asistarea la lecţii, la consiliile

profesorale, excursii etc., iar în a doua perioadă se va face practica însăși a învățământului, prin ținerea lecțiilor. Iată așadar modul elegant în care înțelege D-l prof. C. Narly să soluționeze această problemă, în jurul căreia s'a discutat și se discută în țara noastră așa de mult.

Ca profesor secundar și ca unul ce am făcut seminarul pedagogic doi ani neîntrerupți, după ce îmi luasem licența, știu să-mi mărturisesc toată ura și disprețul pentru asemenea instituție pe sălile căreia am perdut în zadar doi ani prețioși din viață spre a ține în tot acest timp două lecții practice, câte doi candidați pe oră la aceeași clasă. Mă întreb și acum, după 10 ani, cum are să poată pregăti o asemenea instituție, în condițiuni mulțumitoare, sute de practicanți? Cum are să poată urmări un profesor un număr destul de respectabil de candidați, care îl ajutează pela uși sau fac coadă la cancelarie, cerșindu-i o semnătură de frecvență? Dar cum o să mai învețe elevii acelei școale carte când într'o oră îi năucesc câte doi candidați cu lecții diferite? Pe acea vreme erau așa de mulți candidați, încât îi era imposibil profesorului să-și cunoască ucenicii măcar pe sfert, fapt pentru care semna regulat și carnetele celor absenți prezentate în taină, cu toată diferența șiretlicului, de cei prezenți. Unii candidați ajunseseră să facă portrete psihologice fanteziste la elevi pe care nu-i văzuseră niciodată în viața lor, fiind notați foarte bine, deși se lenevă seriozitatea cu care erau cetite de profesori! Cu o asemenea instituție în care îți perzi timpul, ținându-te după profesori spre a cerși o frecvență și un certificat absurd neconcludent asupra însușirilor de profesor și care să-ți dea dreptul la examenul de capacitate, nu s'a rezolvat nimic.

Ca unul care am trăit din plin insuficiențele seminarului pedagogic, nu văd rezolvarea decât într'o Academie sau Institut pedagogic (numele nu importă) în care să fie admiși pe bază de concurs riguros, un număr de licențiați, în raport aproximativ cu nevoile învățământului și condițiile de plasare și unde timp de doi ani să se familiarizeze cu problemele școalei și cu practica învățământului. In primul an candidații ar asista la lecții și s'ar pune temeinic la curent cu materia pe care vor avea s'o predea în liceu, prin prelegeri ținute de profesori universitari și secundari cu reputație științifică recunoscută, în mod sintetic, astfel încât timp de un an să le treacă pe sub ochi toată materia de învățământ, din care apoi la finele anului vor da concurs, iar în al doilea an vor preda candidații înșiși spre a se deprinde cu metoda și mersul unei lecțiuni. Fiecare specialitate va fi condusă de un profesor universitar, care va fi și mai mult un controlor și îndrumător științific și de un profesor secundar sau mai mulți (după abundența candidaților) care să țină lecțiile. Nu este nevoe ca toate specialitățile să facă practică la același liceu pentrucă s'ar perturba prea mult bunul mers al școalei, ci să fie grupate câte 2—3 la un liceu. La finele celui de al doilea an candidații vor avea de dat un examen de capacitate spre a se constata până la ce grad și-au însușit teoria și practica învățământului și a se stabili între ei o clasificație. Acestă instituție va fi complect separată de universitate, dar va avea în corpul didactic, care va ține prelegeri, și profesori dela universitate, pe lângă alte personalități marcante, neîncadrate în universitate. Prezența universitarilor va fi o garanție că instituția aceasta se ține la curent și cu mersul științific, fiindcă pe lângă prelegerile care vor

avea ca obiect materia didactică propriu zisă, se vor putea ține și altele care să înfățișeze candidaților ultimele cuceriri ale științei respective.

Trebue să relev însă că acest institut pedagogic nu este de pregătire științifică, căci aceasta candidații au primit-o la universitate înainte de a intra în institut, ci de pregătire profesională. Candidații care ar dori să-și continue cercetările științifice la universitate sau să-și pregătească doctoratul o pot face în toată libertatea. Pentru a se asigura unitatea de metodă și o bună înzestrare nu e nevoie decât de un singur institut pe întreaga țară, la București, având ca director un profesor universitar de pedagogie, de preferință cel din București.

Modul în care se recrutează azi profesorii secundari este cu totul defectuos, creând numeroșii șomeri cu examen de capacitate, care își așteaptă rândul, ce nu mai vine, la ocuparea catedrelor și care dacă nu au fost plasați într'un anumit număr de ani, pierd dreptul la profesorat. Absolut arbitrar!

Ce'alalt studiu pe care țin să-l relev, prin interesantele concluzii la care ajunge, este „Universitatea și viața culturală". Pornind dela cercetarea raportului dintre numărul universităților și al locuitorilor, în diferite țări europene și la noi, constată că pe când popoarele cu o cultură și civilizație înaintată dispun de o universitate la circa 2 milioane de locuitori, la noi raportul este de o universitate la aproximativ 5 milioane locuitori, stând, din acest punct de vedere, exact pe același plan cu Bulgaria. Tristele constatări de mai sus îl duc la soluția înmulțirii universităților din 2 considerente: 1) spre a pregăti cât mai bine tineretul țării și 2) pentru a creea, prin numărul mare de profesori, cercetători, așadar creatori de cultură. Mărturisesc că aprob această soluție cu tot entuziasmul, întrucât am găsit o părere pe care am susținut-o cu mulți ani în urmă, încă de pe vremea studiilor în Germania (1936), unde priveam cu jind la grija pe care o pun nemții în creșterea generațiilor viitoare de cercetători și reflectam cu tristețe la nepăsarea forurilor noastre superioare pentru o asemenea importantă problemă. Câți tineri nu și-au trecut examene de doctorat în străinătate sau în țară, în mod strălucit, și nu au contractat metoda și pasiunea arzătoare a cercetării, dar câtora dintre aceștia nu li s'a retezat elanul, văzând cu câtă nepăsare s'a trecut pe lângă ei! Și dacă unii au contribuit și mai continuă încă să lucreze, aceasta nu se datorește decât tot aceluiași foc sacru ce continuă să le dogorească sufletu', cu aceeași intensitate ca și pe vremea studenției. Neavând loc la universitate, din cauza numărului prea mic, nici ca personal didactic auxiliar, o bună parte din ei au intrat în învățământul secundar, pe care-l ilustrează în mod cu totul deosebit, fără ca Ministerul de resort să le dea vreo considerație deosebită, prin trecerea lor într'un grad superior, cum e cazul în învățământul primar sau prin încredințarea posturilor de conducere.

Pentru a se da și acestora putința să creeze știință, pentru care s'au pregătit în mod special, aș propune ca să înființeze, cel puțin, institute universitare în care să intre cât mai mulți din acești tineri, sub conducerea profesorilor dela Universitate, institute care a devenit adevărate focare de cercetare științifică, de unde se vor recruta apoi viitorii profesori universitari și adevărații oameni de știință ai țării. Membrii acestor institute ar

vor fi considerați ca personal ajutător al Universității, ci ei vor fi independenți de aceasta.

Terminând de cetit lucrarea D-lui prof. C. Narly ai sincerul regret că asemenea idei sănătoase ale unui om cu simțul răspunderii pentru viitorul științei românești rămân închise între două scoarțe, necunoscute decât în restrânsul cerc al câtorva cetitori neputincioși de a îndrepta ceva din situația în care ne aflăm.

St. Zisulescu

CERCETARI PEDAGOGICE. Buletinul Seminarului pedagogic universitar din Iași. Director: St. Bârsănescu, Vol. I, Iași 1943, VI+393 pag.

In momentul în care problemele educației școlare stau în centrul preocupărilor de politică a culturii, apariția **Cercetărilor pedagogice** constitue o contribuție prețioasă la clarificarea acestor probleme. Seminarul pedagogic universitar din Iași a primit, sub imboldul d-lui prof. St. Bârsănescu, o nouă direcție, mai în acord cu transformările culturale și sociale și cu cerințele științei pedagogice. Acest spirit nou își dă acum roadele lui, pe cât de interesante, pe atât de instructive.

Semnul, sub care se desvoltă aceste noi strădanii, este anunțat dela început: „Toată lucrarea de față gravitează în jurul ideii de **cultură**" (p. IV). In felul acesta, profesorul de pedagogie dela Iași își urmează o cale începută mai de mult. Căci d-sa este la noi reprezentantul cel mai autorizat al unei **pedagogii a culturii**. In această concepție, cu orizonturi vaste, pedagogia urmărește să încadreze pe om într'o realitate culturală, să-l facă apt să trăiască efectiv valorile culturii. D. Bârsănescu este primul „Fachpädagog", care a îmbrățișat și impus această direcție în pedagogia românească. In **Politica culturii în România contemporană** (Iași, 1937), d-sa analiza organizarea politicii culturii în țara noastră între anii 1918—1937 și constata, cu tristețe, că atât din punct de vedere a extensivității, dât și a intensității și varietății, această politică a fost lipsită la noi de coherență și direcție sigură, fiind lăsată mai mult la vicisitudinile improvizației. Aceeaș preocupare de a contura realitățile și valorile care se impun în politica culturii noastre este prezentă în studiul prin care d-sa inaugurează **Cercetările pedagogice: Educația profesională a corpului didactic secundar.**

Autorul constată mai întâi **tripla importanță a problemei**: pentru individ, pentru stat și pentru națiune. Individul este interesat pentru că este în joc însuși viitorul lui, statul este preocupat de formarea morală a noilor generații, iar națiunea pretinde ca educația în direcția muncii profesionale să fie temeinic făcută, pentruca diviziunea muncii în cadrul națiunii să fie efectivă și productivă.

Ni se precizează apoi **sensul și scopul acestei educații**. Este vorba de „acțiunea pedagogică de a forma profesori care să poată împlini funcția eternă a școlii: **de a dărui altora învățătură, de a vibra de dorul de a instrui și a perfecționa pe alții**

și de a mânui cu talent arta didactică" (p. 6-7). Din analiza funcțiunilor multiple ale școlii și a raporturilor ei cu cultura, se deduc cele trei teme ale formării profesorului: a) pregătirea științifică, b) pregătirea pedagogică și c) pregătirea de filosofia culturii și politică școlară. Necesitatea pregătirii științifice nu mai poate fi pusă a îndoială dela Herbart încoace. Ceea ce se poate discuta este doar întinderea și conținutul ei. Sprijinit pe un foarte interesant material de legislație școlară comparată, d. Bârsănescu conchide că această pregătire trebue să fie universitară, cuprinzând, ca specializare, un obiect principal și unul sau două obiecte secundare.

Pregătirea pedagogică a candidaților este alcătuită dintr'o pregătire teoretică și una practică. Pregătirea de pedagogie teoretică trebue făcută desigur tot la universitate și trebue să cuprindă: pedagogia, didactica, istoria pedagogiei și a educației, psihologia educației, psihologia copilului și a tânărului, metoda obiectelor alese, etica și orientarea profesională, igiena școlară. Se remarcă foarte just că acest program nu trebue să fie rigid, ci continuu adaptat la condițiile învățământului. Pregătirea pedagogică practică, dat fiind importanța ei, necesită o instituție specială, fie Seminar pedagogic, fie Școală normală superioară. Într'adevăr arta didactică, ca orice artă, nu poate fi învățată decât prin experiență personală; iar aceasta nu poate fi câștigată în cele mai bune condițiuni decât într'o instituție special organizată și dotată în acest scop. Se discută și condițiile pentru admiterea candidaților la practica pedagogică: ei trebue să posede examenele de pedagogie — pentru a fi orientați în teoria artei pe care vor s'o învețe — și să fie licențiați sau absolvenți de facultate, pentru a avea pregătirea științifică necesară și a dispune de timp liber. Autorul vă înfățișează apoi cum este organizată practica pedagogică la Seminarul pedagogic din Iași. Se începe cu asistența candidaților la lecțiile model, care au un caracter demonstrativ și sunt variate: a) ca tipuri de lecții; b) ca structură, dela simplu la complex și c) după clase. Urmează colocviul, care verifică pregătirea științifică și pedagogică a candidaților, apoi repartizarea la profesorii de specialitate pentru a fi „școliți" în meșteșugul didactic. În fine aspiranții trec la lecțiile curente, care se desfășoară în trei momente: pașii, realizarea și critica, apoi la lecțiile de probă, al căror program este fixat în următoarele puncte: 1) citirea și interpretarea tabloului statistic; 2) citirea raportului, comentarea și judecarea lecției; 3) citirea autocriticei; 4) citirea criticei făcută de criticul oficial; 5) critica profesorului de specialitate și eventual și a altor profesori care au asistat; 6) critica asistentului și a profesorului de pedagogie. Afară de aceasta, candidații trebue să îndeplinească și unele activități suplimentare: asistența la orele de diriginție și educație morală, asistența la inspecțiile directorului, asistența la vizitarea gazdelor elevilor, colaborarea la organizarea festivităților școlare, etc., pentru a fi astfel inițiați în toate obligațiile viitoarei lor cariere.

Alături de acestea se cere și o pregătire de politica și filosofia culturii. Într'adevăr, fiecare epocă istorică vine cu valorile ei specifice, pe care viitorul profesor nu poate să le ignoreze. Pentru a-și putea îndeplini misiunea de mentor spiritual al tinerului, el trebue să fie

orientat și în acest domeniu. Iar ca mandatar al statului în școală, trebue să cunoască și legislația și politica școlară.

In partea finală a studiului, d. Bârsănescu formulează, pe baza constatărilor făcute, principiile pentru organizarea educației candidaților la profesoratul secundar. După ce a studiat organizarea existentă, d-sa trece astfel la opera cea mai grea, dar și cea mai importantă: stabilirea normelor care condiționează progresul viitor în acest domeniu al politicii culturii. Prima măsură recomandabilă este orientarea candidaților la profesoratul secundar. In acest scop trebue să se întreprindă o triplă operă de informare a aspiranților: a) asupra condițiilor fizice și de cultură ale activității pedagogice; b) asupra obligațiilor și drepturilor profesorului secundar și c) asupra posibilităților de plasare. Un alt principiu rezultă din împrejurarea că la activitatea de formare a profesorului colaborează mai mulți factori, dintre care cei mai importanți sunt: Universitatea, Seminarul pedagogic și Ministerul Culturii Naționale. Fiecare din aceste instituții trebue să-și îndeplinească conștiincios misiunea ce-i revine, colaborând efectiv în vederea scopului comun. Totul trebue astfel organizat, încât atât pregătirea științifică, cât și cea pedagogică să fie temeinic făcute și adaptate la realități. In special Seminarul pedagogic, căruia îi revine sarcina cea mai grea, trebue organizat și dotat ca o școală model. Iar Ministerul Culturii Naționale trebue să fie călăuzit, în alcătuirea și aplicarea legilor și regulamentelor școlare, de principiile științifice ale politicii culturii. Un alt deziderat este selecția candidaților la profesoratul secundar. Trebue găsită modalitatea de a deschide porțile acestei cariere numai acelora care posedă calitățile necesare: conștiinciozitate, hărnicie, punctualitate, capacitate de gândire și predare logică, exprimare corectă, metodă, atașament față de școlari.

D. Bârsănescu își încheie studiul cu următoarele trei concluzii: 1) educația profesională a corpului didactic, fiind o operă complicată și dificilă, trebue încredințată numai unor organe competente; 2) seminariile pedagogice, având în vedere contribuția lor esențială la această operă, trebue să se bucure de cea mai largă ocrotire, iar diplomele eliberate să fie valorificate la numirile de supleanți și la examenul de capacitate și 3) este necesară o colaborare organică între Ministerul Culturii Naționale, Universitate și Seminarul pedagogic, pentruca rezultatele să fie la înălțimea cerințelor și sforțărilor.

Studiul d-lui profesor Șt. Bârsănescu s'a născut din dorința autorului de a impune și în acest domeniu o științifizare și raționalizare a activității pedagogice. Raționalizarea se impune aici cu atât mai mult, cu cât sunt în joc interese esențiale ale națiunii, fiind știut că de pregătirea profesorilor depinde în mare măsură formarea copiilor. Ca pedagog, adică cunoscător al artei educației, dar mai ales ca om de știință pedagogică, adică specialist în știința eduucației, d-sa își spune cuvântul, sprijinit pe reflexiune și experiență pedagogică. D. Bârsănescu ni se înfățișează astfel nu ca un pedagog ex cathedra, ci ca un profesor erudit dublat de un clinician clarvăzător. D-sa coboară, înarmat cu valorile generoase ale pedagogiei culturii, în realitatea vie a instituțiilor de educație, descoperind lacune și propunând remedii. Informativ exhaustivă,

cuprinzând un bogat material de legislație școlară comparată, și contactul continuu cu realitățile pedagogice îmbracă constatările și concluziile d-sale cu cea mai incontestabilă autoritate: **acea a competenței**. Este, de altfel, primul studiu închinat la noi acestei importante probleme.

Studiul d-lui profesor V. Pavelcu: **Problema măsurării în psihologie** este o punere la punct a unei chestiuni de mare actualitate. Extensiunea pe care a câștigat-o și la noi de câtva timp întrebuințarea testelor a ridicat problema valorii acestei metode. Și am văzut manifestându-se atitudinile cele mai extreme, mergând dela entuziasmul fanatic al unora până la scepticismul și chiar disprețul altora. In timp ce unii văd în psihometrie singura concepție științifică a psihologiei, alții se întrecabă dacă în fond s'a câștigat ceva. Autorul își propune dela început să evite extremele, căutând să formuleze o **judecată obiectivă**. Era și cel mai indicat să o facă, atât prin pregătirea științifică, desăvârșită în Franța cu P. Janet și H. Piéron și ogîndită în studiile publicate (**Funcția afectivității** 1936, **Caracterele afectivității** 1937, **Psihologia personalității** 1939, **Conștiință și inconștient** 1942, **Perspective** 1943 etc.) cât și prin practica de laborator câștigată la Institutul psihotehnic și Oficiul de orientare profesională din Iași (și studiile: **Inspecția școlară în lumina psihotehnicei** 1937, **Problema notei școlare** 1937, **Metoda asociației libere**. 1941, etc.). In mijlocul efloreșcenței unei psihologii create prea exclusiv în laborator și pentru laborator, d. Pavelcu își însușește o atitudine independentă, adaptată mereu obiectului, fără prejudecata unor formule magice. Pecând dela examenul științific al comportărilor, d-sa pune preț, în același timp, și pe reflexiunea interioară, mobilă și subtilă, singura care ferește de anchiloza spirituală într'o știință în care formulele sunt mai periculoase ca oriunde.

După ce schițează etapele de evoluție ale psihometriei, d. Pavelcu ne arată cum metoda matematică, departe de a fi un procedeu de cunoaștere autonom, este dimpotrivă tributară observației simple și directe, pe care se clădește. Formalismul matematic trebue să îmbrace un material intuitiv, care este deci preexistent. In procesul cunoașterii, procedeul matematic se situiază în **continuarea observației și experimentului**. Pretenția analizei factoriale de a verifica unele adevăruri psihologice este o exagerare; mai de grabă se poate spune că tehnica factorială are nevoie de confirmarea experienții. Dar chiar redusă la rolul de suprastructură, metoda matematică se lovește de o nouă dificultate: **valoarea cunoașterii pur cantitative într'un domeniu prin excelență calitativ**. Indată după apariția psihofizică, s'a manifestat o violentă reacțiune din partea unor gânditori, ca H. Bergson sau W. James, care socotesc că fenomenele psihice nu pot fi tratate drept cantități fără să li se nesocotească caracterele lor cele mai intime și mai specifice. O serie de curente, precum psihologia structuralistă și comprehensivă, școala fenomenologică, psihologia formei etc., reprezentate prin psihologi de mare renume, concep psihologia pe o bază pur calitativă, situându-se astfel la antipodul psihometriei. Și, deși nematematică, psihologia calitativă reușește să formuleze legi (de ex. legile lui Claparède). Poate că o matematică necantitativă, așa cum se desemnează în încercările actuale, să convină mai bine unei psihologii, în care noțiunea de **înțeles** dobândește o importanță din ce în ce mai mare.

Fanatismul exclusivist al unor psihometricieni este cauza unor erori tipice, pe care psihologul dela Iași le demască cu pătrundere și finețe. Astfel este credința naivă că psihologia matematică va înlocui în mod definitiv toate celelalte psihologii — credință desmințită brutal de succesul atâtor curente de psihologie. Se observă apoi că, trecând dela științele cosmologice la psihologie, spiritul naturalist, care se servește de spațializare și substanțializare, trebue părăsit în favoarea unui punct de vedere specific înțelegerii psihice, în care „totul depinde de punctul de vedere al persoanei, de dominanta psihică prin care privește cineva lumea. A studia psihologia după tiparele simțului comun sau ale științelor fizice, înseamnă a rămâne la periferia sufletului" (p. 93). Psihometria se situiază în acest plan de știință naturalistă, care nu poate epuiza structura intimă a psihicului. O altă eroare consistă în a vedea în psihometrie un progres al psihologiei teoretice. Dacă din punct de vedere practic, ea ne permite să măsurăm unele comportări, din punct de vedere teoretic obținem doar truismul că viața sufletească cuprinde o serie de factori cunoscuți. Acești factori sunt însă atât de nesigur conturați, încât prudența ne obligă să-i desemnăm simbolic: W, g, o, etc. Astfel s'a ajuns la situația paradoxală că se măsoară foarte precis, dar nu se știe exact ce anume. Care este atunci progresul teoretic? Prin analiza factorială, sufletul devine „un polipier de factori", iar bogăția inepuizabilă a vieții sufletești este explicată prin analogie cu mecanica combinatorie a elementelor chimice. Nu se observă însă că, odată cu aceasta, ne-am întors la o psihologie atomistă, substanțialistă și statică, pe care o credeam de mult depășită. O altă insuficiență a psihologiei matematice apare în incapacitatea ei de a atinge nivelurile superioare ale vieții sufletești. Crescută pe o psihologie a comportării exterioare, ea nu poate prinde conduitele interioare, invizibile, uneori abea începute, adesea inefabile, dar încă măsurabile. A neglija aceste reacțiuni interioare înseamnă a face o psihologie superficială, în direcție orizontală, lipsită de adâncime. O nouă lacună se constată în privința valorii limbajului matematic. Dacă am adapta un limbaj în mod exclusiv, ar însemna să renunțăm la bogăția de aspecte a vieții sufletești, din care n'ar mai rămâne decât un schematism abstract. In loc de a se izola într'o metodă unilaterală, care-i sărăcește conținutul, psihologia trebue dimpotrivă să facă apel la toate metodele care o pot ajuta să-și exprime complexitatea. O ultimă eroare este implicată în „mitul preciziei". Ni se spune mereu că metoda matematică, prin preciziunea și exactitatea ei, reprezintă gradul cel mai înalt de științifizare. Se uită însă că o aceeaș afirmație poate fi de o precizie extremă și, în acelaș timp, de o exactitate îndoelnică. Astfel rezultatul unui test este nu se poate mai precis și totuși exactitatea acestui rezultat depinde de atâtea condiții, încât uneori suntem siliți să renunțăm la el. La aceasta se adaugă încă o rezervă: nu avem întotdeauna nevoe de o precizie matematică. Testul este un procedeu de diagnostic care rapidă și precisă. Dar dacă nici rapiditatea, nici precizia nu ne interesează, ci vrem să obținem o viziune integrală și calitativă a sufletului, atunci testul nu ne poate folosi. In psihologie, cantitatea ne interesează numai uneori și atunci numai după ce s'au stabilit calitățile.

Nu mai puțin interesant este și capitolul final, în care autorul cerce-

tează cauzele erorilor și ale exagerărilor psihometrice. Din punct de vedere sociologic, apare evidentă înrudirea spiritului psihometric cu mentalitatea programatică și industrialistă a nord-americanilor. Industrialismul, care a fost beneficiarul direct al metodei, a fost și cel mai entuziast susținător al ei. Este și firesc ca într'o țară, în care activitatea economică primează, omul să fie privit în primul rând sub unghiul randamentului. Aceleași interese practice, economice au impus metoda și în alte domenii: în educație, medicină, justiție, politică, etc. La acestea se adaugă și unele explicații psihologice. Metoda matematică, prin calitățile ei de delimitare strictă și precizie riguroasă, convine tipului psihologic cu preferințe pentru entități permanente și imobile, tipului static, eleatic. Violând mobilitatea continuă și complexă a vieții sufletești, acesta se stabilizează în compartimente bine etichetate, iar formula matematică îi oferă iluzia unei încadrări definitive. Dimpotrivă, tipul heraclitian, sedus de ceea ce este diversitate, curgere mereu nouă, va trata cu dispreț o metodă care se claustrează în formule scheletice. Din alt punct de vedere, psihometrismul atrage, fiind o formulă simplă și comodă, ușor de generalizat. Pentru acei care neglijează nuanțele, individualul, metoda se prezintă cu toate ispitele, dar și pericolele unui panaceu. S'a ajuns astfel la o „psihologie a rețetei". Cine posedă tehnica psihometrică, devine „psiholog". Și fiindcă orice tehnică se învață relativ repede și ușor, constatăm cu surprindere că psihologul, care altădată era rodul talentului și al muncii personale, este astăzi fabricat în serie.

Inversând afirmația că fără matematică psihologia nu poate deveni știință, autorul conchide că „fără psihologie nematematică, psihologie nu poate deveni matematică" (p. 115). Într'adevăr metoda matematică a adus și aduce în psihologie reale servicii, mai ales pe teren practic, cu condiția să fie mânuită de un psiholog, să nu aibă pretenția exclusivității și să plece dela intuiție. În orice caz, metoda observației și a interpretării calitative este și presupusă de metoda matematică și superioară acesteia prin aderarea la obiect și amploarea rezultatelor.

Relevând erorile și recunoscând meritele metodei matematice, d. Pavelcu face o operă foarte utilă, menită să lămurească opinia publică, a specialiștilor ca și a profanilor, într'o chestiune așa de controversată. În definitiv psihometria urmează destinul tuturor formulelor cu pretenții revoluționare. Ca și în cazul psihanalizei sau teoriei relativității, se constată până la urmă că metoda conține un sâmbure de adevăr, care însă trebue curățit de toate exagerările. Greutatea cea mai mare este de a preciza, în aplicarea unei metode, limitele dincolo de care ea lucrează în gol. Este exact ceea ce face d. Pavelcu. Izvorît din dorința de a contribui astfel la metodologia psihologiei, studiul se impune prin spirit obiectiv, dialectică susținută și informație amplă. Se conturează în același timp punctul de vedere al autorului, definit ca o psihologie a înțelesului, plină de perspective fecunde și clarificatoare.

D. S. Găină în Pedagogia învățământului își pune o problemă, care la prima vedere, poate părea simplă: definirea didacticei. Dacă se ține însă seama că ne aflăm pe tărâmul științelor noologice, unde definiția implică și o concepție, o atitudine, atunci operația, care părea

elementară, se transformă într'un proces dialectic, sinuos și complex, care se desfășoară plin de interes. Ca o primă precizare, autorul spune că nu înțelege să reducă didactica la rolul de anexă a pedagogiei. Didactica trebue dimpotrivă concepută ca o temă esențială a pedagogiei, deoarece „rosturile esențiale pedagogice se manifestă deplin în didactică" (p. 125). Intrucât educația consistă într'o transmitere a valorilor culturii, didactica ne va apărea ca o „teorie a transmiterii bunurilor culturale". Dificultatea ce se ivește de îndată ce medităm asupra acestui transfert cultural între agenți maturi și pacienți copii ridică o problemă de metodă: cum vom proceda pentruca asimilarea valorilor să reușească. Prin aceasta, didactica devine „teoria despre modalitatea transmiterii bunurilor și valorilor culturale". Și fiindcă procesul de culturalizare se realizează mai ales în școală — deși nu exclusiv — urmează să definim didactica „teoria transmisiunii pedagogice a culturii în școală". Școala însă este concentrată în forma sistematică a învățământului; implicând și această constatare, didactica apare ca „teoria transmisiunii și formării culturale prin învățământ". Iar predominarea educației intelectuale în învățământ ne duce la concepția didacticei ca o „teorie a educației intelectuale prin învățământ".

Ajuns la această definiție tradițională a didacticei, autorul o verifică în lumina postulatului educației integrale. Primatul educației intelectuale nu poate fi acceptat, deoarece, pe de o parte, personalitatea este un întreg care se cere cultivat în toate înfățișările lui, iar, pe de altă parte, cultura îmbrățișează toate speciile de valori, nu numai cele teoretice. De altfel, din cauza caracterului integral și sintetic al vieții sufletești, o educație pur intelectuală nici nu este posibilă, fiecare act sufletesc având rezonanță asupra întregei personalități. Din acest punct de vedere, didactica devine „teoria educației integrale prin învățământ" sau mai concis „pedagogia învățământului" — termenul „integral" fiind implicat în noțiunea modernă de „educație".

Definiția astfel construită se ridică la înălțimea unei concepții: concepția pedagogică a didacticei. Din această perspectivă, didactica ne apare, nu minimalizată ca un compartiment al pedagogiei, ci ca însăși pedagogia aplicată la învățământ, ne ignorând nici una din problemele specifice pedagogiei. In acelaș timp, în trecerea dela teorie la practică, valorile acestei concepții se impun ca norme de educație. Și, dintre acestea, în primul rând integralismul, organizator al omului în plenitudinea ființei lui.

Prin etapele, bine marcate, ale unei dialectice proprii, d. Găină, odată cu stabilirea unei definiții, ne mărturisește crezul său în valoarea educației integrale. Studiul se remarcă atât prin perspectiva finală, comprehensivă, cât și prin meditația activă care o susține.

In Romanul evolutiv german, d. J. Livescu ne înfățișează una din creațiile culturale specifice germane: „Bildungsroman"-ul. Născut din tensiunea dintre individ și mediu, romanul evolutiv este definit ca „o prezentare poetică, epică a evoluției sufletești a unui erou sub înrâurirea conștientă sau inconștientă, favorabilă sau nefavorabilă a mediului sub toate formele sale, care evoluție trebue considerată ca încheiată, eroul

înfățișându-se cu un caracter pe deplin format" (p. 184). Din cauza interesului exclusiv al artistului pentru evoluția teologică a sufletului eroului, romanul evoluției prezintă anumite caractere proprii: subiectivism, idealism, misticism, toate izvorând din amestecul realității cu ficțiunea, din predominarea unei teme filosofice. Dacă Bildungsroman-ul poate primi și denumirea de Entwicklungsroman, în schimb Erziehungsroman-ul se diferențiază prin interesul pedagogic prezent, iar Charakterroman-ul prin stabilitatea temei, deja rezolvată. Autorul accentuiază că romanul evolutiv trebue privit ca o creație proprie a spiritului german, înclinat spre interiorizare și preocupat de ideea de evoluție.

Studiul vă înfățișează apoi principalele opere ale genului. Încă din evul mediu apare Parzival al lui W. v. Eschenbach, în care eroul își caută singur, prin meditații și suferință, drumul către mântuirea religioasă. În sec. XVII, J. Chr. v. Grimmelshausen reeditează tema în Simplicius Simplicissimus — căruia d. Livescu i-a închinat un studiu special (Grimmelshausens „Simplicissimus" als Bildungsroman, Iași, 1942). Cu apariția iluminismului, se transformă și problema: în Agathon al lui Wieland asistăm la lupta dintre sensualitate și rațiune în căutarea unei ordine interioare. Apoi Goethe, în cel mai tipic roman evolutiv: Wilhelm Meister, ne înfățișează conflictul dintre valoarea estetică și cea etică, în care ultima învinge și eroul se realizează în slujba umanității. Același ideal umanist, încadrat însă într'o concepție mai realistă, domină și creațiile veacului al XIX-lea: Der Grüne Heinrich al lui G. Keller și Der Hungerpastor al lui W. Raabe.

D. Livescu ne oferă astfel o valoroasă contribuție la lămurirea uneia din problemele specifice ale culturii germane. Modul cum d-sa concepe istoria literară în legătură permanentă cu realitățile sociale și culturale nu poate decât să ajute la clasificarea problemelor. Și, odată cu stabilirea unor perspective personale, d-sa face și operă de informare a publicului românesc asupra unor probleme prea puțin cunoscute la noi.

Mai semnează studii: d. M. Bantaș: Profesorii secundari, dascălii copiilor noștri — un elogiu elocvent al personalității și activității profesorului secundar, prea adesea ignorate sau defăimate —; d. B. Irion: Schiller și funcțiunea educativă a artei — o interesantă prezentare, istorică și critică, a ideilor marelui clasic asupra puterii educative a esteticului —; d. N. C. Bojenaru: Un nou mod de a trata epoca fanarioților în școala secundară — o revizuire, bine documentată, a unor prejudecăți care stăruie în istoria noastră.

Partea a doua a volumului, intitulată: Contribuții la tehnologia învățământului, cuprinde articolele d-lor: M. Botez: Pregătirea, moment determinant în planul unei lecții de matematică și Diacon Gr. Pantiru: Material didactic pentru predarea muzicei universale. Ambele studii conțin indicații prețioase de tehnică didactică, izvorîte din experiența personală a autorilor. Cu aceeași intenție — care merită să fie subliniată — de a se pune la îndemâna aspiranților la profesoratul secundar norme de lucru și modele de urmat în toată varietatea și complexitatea lor concretă, se publică, în partea a treia a volumului, o serie de planuri de lecții. Sunt planurile celor

mai reușite lecții model, alcătuite și ținute în clasă de profesorii Seminarului pedagogic din Iași. Intocmite conform Programelor analitice și principiilor metodicei și pedagogiei culturii (v. Șt. Bârsănescu, Tehnologia didactică, Iași, 1939), acest material experimental, ieșit din mâini pricepute și variat atât ca tipologie cât și ca materie, este de cea mai mare utilitate pentru practicanți. Volumul cuprinde planuri de lecții la următoarele obiecte: religia (Șt. Bârsănescu), limba română (Șt. Bârsănescu, D. Galițeanu), limba franceză (M. Bantaș, N. Popa), limba germană (J. Livescu, B. Irion), limba italiană (Gh. Ivănescu), limba latină (C. Tucaliuc), psihologia (I. Didilescu), economia politică (I. Didilescu), istoria (N. Bejenaru), geografia (A. Obreja), științele naturale (I. Tăzlăoanu), științele fizico-chimice (V. Prosie), matematicile (B. Constantinescu).

Notele finale, sub forma unor constatări laconice, mențin contactul cu problemele actuale ale culturii, școlii și națiunii. Născute din dorința de a scoate din umbră unele chestiuni uitate și de a sugera unele soluții într'un moment în care politica noastră culturală este la o răscruce, aceste observații, cu toată modestia lor, posedă tăria unor avertismente. Semne de întrebare în evoluția culturii și a școlii, în orientarea opiniei publice asupra răspunderilor școlii și profesorilor, în orientarea politicii școlare și a politicii de legislație sunt marcate cu intenția de a contribui la progresul binelui public.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Primul volum din Cercetări pedagogice ne apare astfel — atât prin competența colaboratorilor cât și prin varietatea preocupărilor centralizate în jurul ideii-forță de pedagogie a culturii — ca un instrument de lucru foarte folositor tuturor celor care se interesează de problemele școlii și culturii și în special celor care se destinează carierii didactice. Cei care au trecut printr'un seminar pedagogic își aduc aminte de greutățile întâmpinate, inerente oricărui început, de emoția primei lecții, de binefacerile unei bune îndrumări. Primii pași în arta didactică sunt șovăitori și încurajarea nu poate veni decât dela un sfat bun, o carte bună. Cercetările pedagogice răspund acestei chemări.

Sub conducerea spirituală a d-lui profesor Șt. Bârsănescu, Seminarul pedagogic universitar din Iași a devenit un laborator pedagogic însuflețit de o concepție cu orizonturi largi. Rezultatele, atât strict pedagogice cât și general-culturale, ale acestei activități încep să fie oferite publicului. Dat fiind valoarea lor, nu putem dori decât ca opera inițiată să continue cu acelaș entuziasm.

Petre Botezatu

MARSILIO FICINO: Asupra Iubirii sau Banchetul lui Platon, Traducere din italiană cu o introducere și note de **Sorin Ionescu**. București, 1942 pp. XLIII, 186.

Sub auspiciile Institutului italian de Filosofie și a Societății române de Filosofie a început o serie de traduceri din cugetătorii italieni în ro-

Bibliotecă ... din Cluj ... ROMÂNIA

mânești. Colecția marilor gânditori italieni este îngrijită de domnii profesori N. Bagdasar și Vincenzo de Ruvo. Inițiativa se dovedește cu atât mai necesară cu cât din filosofia italiană n'a fost tradus până 'acum aproape nimic în românește. Astfel, mulțumită unei fericite inspirații în curs de executare ni se desvăluie, pentru prima dată, întregul domeniu, necunoscut pentru noi, al filosofiei italiene, fenomen amplu ce'și desfășoară evoluția în cursul a câtorva secole.

Seria de traduceri se inaugurează cu înfățișarea unuia din cei mai vechi cugetători italieni, Marsilio Ficino, a cărui operă tradusă în prezent „Sopra lo amore" este una din cele mai reprezentative creații filosofice ale veacului XV. Lucrarea de față, ca și personalitatea lui Ficino, se leagă de acea față a Renașterii, luminată prin frecventarea limbii și a spiritului grecesc. „Sopra lo amore" este prima mare lucrare filosofică rezultată din pătrunderea lui Platon și a cugetării neo-platonice în Occident. Din aceste antecedente se precizează și coloratura operii; ea își însușește structura neoplatonică adaptată creștinismului, stabilind și identificând o întreagă cascadă spirituală, care operează legătura neîntreruptă dintre Dumnezeu și lume. În locul simplificatei dispoziții aristotelice se evidențiază în scrierea lui Ficino o savantă și statornică ierarhie de însușiri supra-naturale și naturale, alcătuind întregul angrenaj complicat al Realității. Iar factorul primordial în alcătuirea și în conservarea lumii este Iubirea, noțiune complexă și variată, cu resonanțe, totodată, platonice și creștine.

Tălmăcitorul acestei lucrări, d-l Sorin Ionescu, pe lângă o traducere corectă și atrăgătoare, ne-a dat, sub formă de introducere, și cel mai savant studiu scris asupra lui Ficino în românește. Formațiunea de umanist erudit a traducătorului l-a mânat să cerceteze cu amănunțime izvoarele inspirației ficiniene, făcându-ne cunoscute o sumă de date interesante, privitoare la cultura din zorii Renașterii. Mulțimea textelor importante consultate și legarea datelor obținute în relații ample și precise, fac din „Introducere" o lucrare de nobilă erudiție, care îmbogățește seria valoroaselor monografii filosofice scrise în românește.

Acest început promițător vestește o zodie favorabilă pentru traducerile române din filosofia italiană.

Edgar Papu

Centenaire de Th. Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique française. 1839—1889—1939. 601 pag., 25, 3 cm. × 16,2 cm.

In Iunie 1939, cu câteva luni înainte de izbucnirea războiului actual, s'a sărbătorit în Franța la Sorbonna împlinirea a o sută de ani dela nașterea lui Armand Théodule Ribot, întemeietorul și inițiatorul psihologiei experimentale și patologice în Franța. Ideile și metodele psihologiei lui Ribot au avut un mare răsunet dela 1835 încoace, prin varietatea lor și prin obiectul, pe care ele îl fixau cercetărilor psihologice, — și aceasta nu numai în Franța, dar și în străinătate (Europa și America, mai ales Statele-

Unite), unde ele s'au impus prin caracterul lor anti-metafizic și obiectiv. Lui Th. Ribot îi revine în particular meritul de a fi așezat în mod riguros bazele unei noui științe psihologice, cunoscută astăzi sub numele de psihologie patologică. Știința aceasta nouă psihologică s'a născut sub impulsiunea sa, prin directivele, sfaturile, sugestiile și metodele de studiu recomandate elevilor săi de atunci, dintre care unii reprezintă astăzi nume ilustre ale psihologiei contemporane. Mă refer în particular la profesorii Pierre Janet, Georges Dumas și Henri Piéron.

In ce privește concepțiunea sa originală despre modul cum trebuie studiată viața sufletească, se poate spune că Ribot a fost susținătorul unei psihologii strict obiective, care studiază pe om văzut din afară. Iată cum caracterizează profesorul Pierre Janet, care i-a fost elev, această psihologie, în studiul publicat în volumul acestui centenar: „La psychologie de Ribot, c'est là son grand caractère qu'on lui reproche encore aujourd'hui perpétuellement, est une psychologie objective, une „psychologie du vu", comme on l'a dit très justement, qui traite l'homme comme un objet, qui l'étudie du dehors comme un objet. Ribot croit que l'observation scientifique exacte est incapable de pénétrer dans la conscience des autres; pour lui un état de conscience considéré isolément, indépendamment de ses conditions anatomiques, physiologiques et j'ajouterai sociales, n'est plus qu'une abstraction: ou la psychologie est impossible ou il faut admettre que l'esprit humain peut se présenter à l'observation d'une autre manière.

S'agit-il donc, dans cette „psychologie du vu" des organes matériels du corps, allons-nous tomber dans une description anatomiques des organes matériels, dans une description des nerfs, du cerveau, du jeu imaginaire des fibres et des cellules? Ribot a toujours protesté contre cette interprétation: il blâme ceux qui veulent édifier la théorie de l'esprit sur les seules données que la physiologie peut actuellement fournir: „Si imparfaite que soit la science de l'esprit, je n'hésite pas à dire, ajou-t-il, qu'elle est beaucoup plus avancée que la partie correspondante de la physiologie et abandonner la première pour la seconde, me semble une infraction aux véritables règles de la méthode inductive".

Psihologia pentru a se constitui ca știință trebue să renunțe nu numai la pretenția de a se reduce numai la fiziologie, dar și la înclinațiile sale introspective. Ea trebuie să se constituie în afară și fără ajutorul introspecției. Și iată pentru ce motive „Réfléchir sur le moi, spunea Ribot, c'est prendre une position artificielle et substituer une représentation abstraite à une réalité. Le vrai moi est celui qui sait penser et agir sans se donner en représentation à lui-même, il est par lui-même un sujet et, pour devenir un objet, il lui faut subir une réduction, une adaptation à l'optique mentale qui le transforme et le mutile".

Obiecția aceasta critică adusă psihologiei introspective este serioasă și greu de răsturnat de partizanii acestei psihologii. Deformarea realității care se introspectează de către cel care face acest lucru, este totdeauna posibilă, oricâtă finețe de observație ar avea observatorul. Trebuiesc avute în vedere nu numai dificultățile unei asemenea auto-observări (mulți oameni, majoritatea aproape nici nu știu să se observe), — dar chiar și micile trădări sau insuficiențe ale limbajului, căruia se poate întâmpla la descriere

să-i scape multe nuanțe, caracteristice și aspecte polimorfice ale procesului sufletesc, care se introspectează.

Deformările acestea s'au observat în special la copii, la oamenii primitivi și alienați. Psihologia mărturiilor, o ramură nouă a psihologiei moderne, confirmă din acest punct de vedere observația critică a lui Ribot, deoarece ea a dovedit că faptele sufletești trăite și introspectate mai târziu sunt reproduse cu multe schimbări sau alterări.

Eliminând introspecția, teoriile fiziologice și filosofice asupra naturii sufletului, Ribot alege ca obiect de studiu pentru psihologia sa obiectivă: mișcările exterioare prin care devin vizibile sau se traduc mișcările interioare ale sufletului și organismului omenesc. Psihologia devine obiectivă în măsura în care ea se va baza pe observarea, descrierea, măsurarea și interpretarea măsurilor sau complexului de mișcări, prin care se manifestă în afară jocurile intime ale tensiunilor, voliținnilor sau dezordinilor și turburărilor interioare ale vieții sufletești. Fenomenele acestea motorii, pe care și le propunea să le studieze Ribot —, de altfel ca și interpretările lor —, puteau să fie observate, verificate și controlate și de alții, — de unde și posibilitatea ca rezultatele obținute să se poată impune ca adevăruri pentru toată lumea sau să conducă la aplicațiuni practice folositoare.

In spiritul acestei concepțiuni, Ribot și-a sfătuit elevii să studieze manifestările vieții intelectuale, afective și voliționale, — și lucru demn de remarcat, aceasta nu numai la oamenii normali din punct de vedere sufletesc, dar și la cei nenormali, care populează lumea azilelor de alienați sau psihopați. Metoda recomandată de Ribot se dovedea cu atât mai utilă și fecundă în studiul boalelor sau turburărilor mintale. Căci într'adevăr, cum ar putea cineva prin introspecție să-și dea seama de ce se petrece, de exemplu, în mintea unui dement precoce sau a unui alienat de orice natură ar fi?

Metoda aceasta și-a găsit mai târziu o aplicare și în studiul vieții copilului și omului primitiv, care nu știe să se introspecteze și, nici să se descrie. Observarea, notarea și pe urmă analiza conduitelor de vorbire, mișcare, fizionomie și exteriorizare perceptivă, emotivă, afectivă sau volitivă, — nu numai a omului adult și civilizat, dar și a copilului și omului primitiv sau deviat dela normal, — pot pune pe psihologul care știe să observe în situația de a-și da seama de vorbele ascunse, invizibile ale acestor conduite ca și de tipul psihologic căruia aparține individul observat. In spiritul ideologic și metodologic al acestei psihologii s'a desvoltat psihologia franceză contemporană, și putem afirma că tot în ea își are originile și psihologia americană de nuanță behavioristă. Progresul realizat de această psihologie, în special în Franța, a fost de a preciza, lămuri și mai ales de a lărgi obiectul de cercetare psihologică propus de Ribot acum 54 de ani.

In privința aceasta putem spune că psihologia franceză contemporană a realizat o adevărată revoluție în ceiace privește spiritul și obiectul de studiu al cercetărilor psihologice. Pentru a lămuri mai bine cele ce vrem să spunem, vom da din nou cuvântul lui Pierre Janet, care a contribuit, — poate cel mai mult la afirmarea acestei noui psihologii, prin vigoarea și talentul cu care a atacat și dărâmat psihologia carteziană în mare stimă nu numai în Franța, dar și în străinătate. Răspunzând unor critice aduse

lui Ribot, iată ce răspunde acesta: „Mais jamais Ribot n'a dit que cette psychologie objective expliquait tout. Comme toutes les sciences, elle se borne à réduire le nombre des mystères, elle prend un fait comme un point de départ d'un grand nombre d'autres, mais elle ne prétend pas l'expliquer complètement lui-même: la physique et la chimie, qui expliquent tant de choses par l'atome, se sont développées sans attendre l'explication complète de l'atome lui-même. Le fait pris comme fondamental par la psychologie objective est l'action (beaucoup plus que le mouvement) à la place de la conscience et de la pensée; mais l'action, qu'elle soit complète et extérieure ou incomplète et intérieure, reste le grand problème métaphysique...

La part de nouveauté, de synthèse, d'invention qui intervient dans toute action, qu'elle soit externe ou interne, reste un problème philosophique fondamental que la psychologie objective n'a jamais nié. Les études de Ribot sur Schopenhauer, à qui il avait consacré une de ses thèses, l'ont amené à faire, comme ce philosophe, de l'action l'élément principal de la vie et à choisir l'action comme l'élément fondamental sur lequel doit être bâtie la psychologie.

Il y a, dans toute science, un risque, une application courageuse de la morale du risque, quand le savant choisit un phénomène comme centre de ses études sans savoir d'avance si ce sera un fondement solide et si un grand nombre d'autres faits pourront s'appuyer sur lui. Mais ce risque métaphysique ne nous oblige pas à rester indéfiniment en contemplation d'un problème non resolu et peut-être aujourd'hui impossible à résoudre, quand nous pouvons, par une hypothèse évidement risqué au point de vue philosophique, découvrir, en supposant ce problème résolu, une foule de solutions partielles éminement utiles. A-t-on supprimé la notation de la chimie atomique parce qu'on ne connaissait pas bien l'atome? Les critiques de la psychologie de Ribot reprochent simplement à la psychologie objective de vouloir être une science comme les autres et non une métaphysique de l'absolu. Son attitude modeste a, du moins, l'avantage de rapprocher la science de la conduite humaine des autres sciences biologiques, de permettre le rapprochement de bien des études dispersées, de la psychologie enfantine, de la psychologie ethnologique, de la psychologie des animaux, de la psychologie des anormaux et des malades. La richesse des résultats justifie le courage de ceux qui ont affronté le risque".

* * *

Ne-am întins poate cam mult cu reproducerea acestui citat în limba franceză, — dar am făcut-o cu convingerea de a lămuri mai bine poziția psihologiei obiective, al cărei prim exponent a fost Ribot, în psihologia contemporană. Spiritul realist al acestei psihologii a contribuit la desvoltarea psihologiei experimentale, patologice și infantile în Franța și chiar în alte țări, prin difuziunea ideilor sale. Lucrul acesta a fost recunoscut și pus în evidență în mod public cu prilejul serbării centenarului său, prin numeroasele mesagii omagiale de aderiune trimise de multe academii, universități și institute științifice din întreaga lume.

Citâm de exemplu mesagiul trimis de Universitatea Harvard din Statele-Unite, care cuprinde prețioase mărturisiri și recunoașteri: „Cet anniversaire est un de ceux auxquels l'Université Harvard, moins peut-être

qu'aucune autre, ne pouvait rester indifférente. Elle a toujours été liée aux Universités de France par les liens d'une amitié cordiale. Et par là même elle s'est trouvée tout naturellement, et dans une grande mesure, influencée par les savants français les plus éminents. Ceci est vrai d'une façon frappante dans le cas de Théodule Ribot. En mettant l'accent sur la science positive, sur la biologie, sur la conduite, et avec savante culture portant à la fois sur la bibliothèque, le laboratoire et la clinique, son intérêt pour les conséquences théoriques et la systématisation, Ribot est, en ce qui concerne le climat des idées, le prédécesseur le plus authentique de William James, comme il est, en vérité, celui de tout le mouvement fonctionnel d'où procède la psychologie américaine. C'est donc avec un plaisir très particulier que l'Université Harvard rend hommage à Théodule Ribot, ainsi qu'au Collège de France, qu'il représent de façon si illustre".

Şi pentrucă în acelaş timp cu celebrarea acestui centenar al lui Ribot, psihologia franceză a mai sărbătorit şi împlinirea a cincizeci de ani dela susţinerea tezei lui Pierre Janet: L'automatisme psychologique (1889), — precum şi împlinirea a 50 de ani dela întemeierea primului laborator de psihologie experimentală la Sorbonna (1889), mesagiul aceleiaşi universităţi americane se continuă astfel:

„L'Université Harvard ne saisit pas moins chaleureusement, dans le cinquantenaire de sa fameuse thèse sur l'Automatisme psychologique, l'occasion d'honorer Pierre Janet. Quand nos nouveaux édifices médicaux furent inaugurés en 1906, c'est vers la France et vers Janet que l'Université Harvard se tourna pour trover une direction dans le domaine des désordres nerveux. Celui-ci répondit en donnant une inoubliable série de conférences sur l'hystérie, qui sont encore lues en Amérique avec un puissant intérêt, et font notre admiration pour leurs descriptions pénétrantes et leurs conceptions lucides. N'entendant pas se borner à ses illustres contributions à la psycho-patologie, Janet a étendu ses recherches à l'esprit normal, atteignant des résultats considérables dans la tâche suprêmement importante d'éclaircir l'obscure compréhension humaine dans les domaines de la réflexion, de la volonté et de la croyance.

C'est une circonstance doublement heureuse que le centenaire de Théodule Ribot coïncide avec le cinquantenaire du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. Cela permet à l'Université Harvard de rendre hommage à Alfred Binet, qui fût le premier à trouver une méthode de mesure psychologique qui soit réellement utilisable en pédagogie, et d'où découlent presque toutes les recherches sur les tests mentaux effectuées à Harvard, et celles si nombreuses qui se poursuivent aujourd'hui dans toute l'Amérique.

Nous vous prions d'accepter nos remerciements les plus cordiaux pour nous avoir fourni l'occasion d'associer l'Université Harvard au Collège de France pour cette célébration, et de nous unir avec tout le monde scientifique en hommage aux trois grands savants auxquels il doit une grande dette de gratitude".

Am citat într'adins acest frumos şi călduros mesagiu al Universităţii unei mari naţiuni, pentru a arăta de ce serioasă consideraţiune se bucură peste hotare, psihologia franceză, al cărei prim iniţiator şi îndrumător ştiinţific a fost Ribot.

Universitățile din Copenhaga, Berna, Neuchâtel, Louvain, Liège, Göteborg, Amsterdam, Bruxelles și altele s'au exprimat mai mult sau mai puțin în acelaș mod. Nu mai puțin demne de menționat sunt adresele societăților de cercetări psihologice din deosebitele țări ale Europei și Americei, printre care relevăm pentru ținuta sa frumoasă și adresa Societății Române de Cercetări psihologice, compusă și ea'ilă cu prilejul festivității de domnul I. Manoil, care se găsea în 1939 la Paris pentru studii de psihologie.

Cu prilejul cetirii acestei adrese, d-sa a cetit un fragment și dintr'o scrisoare trimisă de d-l profesor Rădulescu-Motru, în care se găsesc câteva date interesante în legătură cu șederea domniei sale la Paris pentru studii, în vremea, când profesa Ribot. Le reproducem și pe ele așa cum au fost cetite, pentrucă le socotim utile pentru cel ce se va învrednici să scrie sau să pună la punct mai târziu biografia vieții și activității domniei sale. Iată-le: „M. Rădulescu-Motru, professeur de psychologie à l'Université de Bucarest, doyen de la Faculté des Lettres et président de l'Académie Roumaine, qui est un des pionniers de la psychologie scientifique en Roumanie, avait connu personnellement Th. Ribot. C'était en 1893, pendant qu'il fréquentait, comme étudiant, le premier laboratoire français de psychologie, fondé par le physiologiste H. Beaunis, dans le nouveau local de la Sorbonne, où Ribot venait très souvent, ainsi que A. Binet, accompagné d'une de ses filles. Dans ce laboratoire, Radulescu-Motru, rencontrait aussi souvent, comme étudiants, G. Dumas et J. Philippe".

Lucrul interesant de amintit pentru legăturile lui Ribot cu cercetătorii români de psihologie este prefața scrisă de el unei scrieri de psihologie, datorită unui român, d-rul M. Câmpeanu, și care se intitulează astfel: Essai de psychologie militaire, individuelle et collective (1902), lucrare veche aproape necunoscută psihologilor români mai tineri. Ar merita să fie desgropată din praful uitării, nu numai pentru a cunoaște conținutul lucrării, dar și însăși prefața dată de Ribot.

. . . . . .

Nu putem încheia această dare de seamă fără a nu da măcar câteva indicațiuni asupra conținutului volumului. Acesta cuprinde studii de o mare însemnătate științifică și istorică. Pentru cunoașterea originilor psihologiei științifice de astăzi, el reprezintă o bogată și prețioasă arhivă de documente, fapte și amintiri, care ajută desigur, pe cei ce se ocupă cu psihologia, să înțeleagă și să explice mai bine, fizionomia actuală a acestei științe ca și isvoarele de unde au plecat orientările și multiplele sale diferențieri. Discursurile, studiile și comunicările publicate în prima și a doua parte a volumului sunt consacrate evidențierii operei, învățământului și personalității celor trei mari psihologi francezi pomeniți mai sus: Ribot, Binet și P. Janet.

Au ținut cuvântări cu această ocazie, profesorii Edmond Faral, administratorul lui Collège de France, Pierre Janet (din cuvântarea căruia am făcut extrasele de mai sus privitoare la spiritul psihologiei lui Ribot), Georges Dumas, Michotte (psiholog belgian în numele delegațiilor străini care au participat la festivitate), și H. Piéron (președintele comitetului de organizare al sărbătorirei).

Cuvântarea lui Pierre Janet are înfățișarea unui adevărat manifest

științific în favoarea noucei psihologii, care trebuie să se transforme cu vremea dintr'o psihologie a gândirii și conștiinței, într'o psihologie a acțiunii și conduitei umane. Cuvântarea aceasta este un monument de gândire psihologică și de refutare a obiecțiilor adversarilor acestei psihologii. Ea ar trebui tradusă în românește, pentrucă reprezintă un moment crucial în evoluția istorică a științei psihologiei pentru influențele adânci și serioase care le va determina.

Deși de altă natură și coloratură, nu mai puțin interesantă este și cuvântarea profesorului G. Dumas. Acesta dă o mulțime de amănunte asupra vieții, carierei și caracterului lui Ribot, toate văzute prin prisma unui humor blajin și duios al bătrâneții. Astfel între alte multe date, el amintește că Sorbonna nu acceptase decât cu oarecare greutate și împotrivire teza principală a lui Ribot, care trata despre: L'hérédité psychologique, din cauza noutății ideilor. Mai târziu, când Ribot a ajuns profesor la Sorbonna (1885—1888), unul dintre auditorii asidui la cursurile sale era însuși H. Taine. Interesant de amintit este și amănuntul că dintre savanții cu autoritate din vremea aceia, cel care l-a ajutat pe Ribot să se afirme a fost însuși Ernest Renan, care avea în mare stimă psihologia și în plus o mare încredere în viitorul său. In faimoasa sa scriere „L'avenir de la Science", el a luat poziție împotriva psihologiei clasice, stăruind ca psihologia nouă să nu mai studieze pe om în mod static și abstract, dar în desvoltarea și trecutul său ca și din punctele de vedere ale rasei și speței. După Renan psihologia ca să fie cu adevărat utilă trebuie să se ocupe de studiul copilului, al omului primitiv și al sălbaticului — și ceva mai mult, în aceiaș scriere chiar se schițează în linii mari programul „unei embriogenii a spiritului omenesc" și tot odată se insistă asupra necesității studiului cazurilor excepționale și ale bolelor mintale.

In anul 1888, E. Renan a luptat și a reușit să transforme catedra „du Droit de la nature et des gens", dela Collège de France, într'o catedră de psihologie experimentală, care a fost încredințată lui Th. Ribot, — unde acesta a profesat timp de opt ani cu mare strălucire și prestigiu. In anul 1896 el s'a retras dela această catedră, trecând-o în seama elevului și continuatorului său, profesorul Pierre Janet. In legătură cu această numire a lui Ribot la noua catedră de psihologie dela Collège de France, Dumas amintește, că acesta înainte de deschiderea cursului l-a întrebat pe E. Renan, care la acea dată era administratorul acestei Instituții, pe ce auditoriu trebuia să se bazeze sau ce ascultători avea să-i urmeze cursurile. Renan, povestește Dumas, i-a răspuns următoarele: „Vos fidèles d'abord, cela va de soi, ceux qui travaillent avec vous et pour qui vous travaillez. Mais comme vous aurez la même heure que votre prédécesseur, qui parlait du Droit de la nature et des gens, vous aurez probablement son auditoire". Dar Renan mai adaogă și următoarele cuvinte punctate de un surâs indulgent, în care se răsfrângea multă bunătate, dar și ironie: „La plupart des auditeurs du Collège sont comme les chats, ils s'attachent beaucoup aux pièces de la maison, à ses maîtres, mais ils se désintéressent un peu des personnes".

Nu mai puțin semnificativă și plină de umor este și o altă întâmplare din viața sa, povestită tot de el în legătură cu Spencer și Ribot, în aceiaș cuvântare. După îndemnul lui Ribot, Dumas ceruse lui Herbert Spencer să-i

acorde o întrevedere la el acasă în Anglia. Primind invitația el s'a grăbit să plece la Brighton, unde acesta își petrecea vacanța. Ajungând acolo s'a îndreptat spre locuința filosofului englez și a sunat la ușa locuinței sale. Spencer locuia într'o vilă mică cu fața spre mare, așezată între alte mai multe vile cam de aceiaș mărime și toate așezate la fel. Deși sunase de mai multe ori, totuși nimeni nu se prezenta să-i deschidă. Intrigat de faptul acesta s'a dus să se informeze pe la locatarii vilelor vecine, pentru a afla dacă în acel moment H. Spencer se găsea sau nu în vilă. Nimeni însă dintre persoanele întrebate nu știau nici cine era Spencer și nici dacă locuia în vecinătatea lor. Spencer nu era cunoscut de proprii săi vecini. S'a adresat atunci unui magazin, care în vitrina sa avea expuse o mulțime de fotografii de ale oamenilor celebri, cu rugămintea să-i dea fotografia acestuia cu gândul ca s'o cumpere. Spre surprinderea sa, proprietarul magazinului n'auzise în viața sa de H. Spencer și în albumele sale el nu avea nici o fotografie a acestuia. G. Dumas, oarecum contrariat, povestește că în momentul acela nu s'a putut stăpâni să nu-i strige: „C'est pourtant un homme célèbre, un homme très connu", la care cuvinte acesta la rândul său i-a răspuns cam înțepat astfel: „En tout cas, pas à Brighton".

La întoarcerea sa în Franța povestind această întâmplare lui Ribot, din care reieșea că Spencer nu era cunoscut în vremea sa de proprii săi compatrioți, acesta i-a răspuns următoarele: „Ne vous frappez pas. Si vous aviez demandé vers 1850 l'adresse d'Auguste Conte au No. 47 ou au No. 49 de la rue Monsieur-le-Prince, chez des voisins immédiates de même ordre que vos particuliers de Brighton, vous auriez eu probablement le même mécompte. Un proverbe hindou dit que le monde cesserait d'être s'il n'y avait pas toujours, sans interruption, dans la suite des temps un grand philosophe pour le porter dans sa tête; mais on peut porter le monde dans sa tête sans être connu dans son quartier!". Am ținut să amintim povestirea lui G. Dumas în legătură cu voiajul său la Brighton pentru a-l cunoaște pe H. Spencer, pentru că el subliniază un fapt real și un adevăr cu privire la viața obscură și fără popularitate, pe care o duc cei mai mulți filosofi, care nu posedă talentul sau secretul de a se face popular.

Trecând la partea a doua a volumului centenarului lui Ribot, vom indica în ordinea lor studiile pe care le cuprinde, pentrucă timpul și locul nu ne îngăduiesc nici cea mai mică analiză. Iată-le:

G. Poyer: L'oeuvre de Ribot.
J. M. Lahy: La méthode psychologique dans l'oeuvre de Ribot.
Marcel Mauss: Th. Ribot et les sociologues.
Ed. Claparède: Simples souvenirs.
J. Larguier des Bancels: L'oeuvre d'Alfred Binet.
Cyril Burt: Binet's Work on Intelligence and its influence on Educational Psychology in England.
Henri Piéron: Le laboratoire de Psychologie de la Sorbonne.
E. Minkowski: Pierre Janet (essai sur l'homme et sur l'oeuvre).
C. Georgiade: Le professeur Pierre Janet.
F. Krueger: Erinnerungen an den Pariser Psychologen-Kongress, August 1900.

Cl. Charpentier: L'influence de la psychologie sur la vie judiciaire française.

Laurenço Filho: La pensée de Ribot dans la psychologie sud-américaine.

In partea treia a volumului se găsesc publicate un număr de 30 studii și comunicări cu subiecte variate în legătură cu cele mai de seamă probleme ale psihologiei contemporane. Remarcăm printre ele în mod particular pe cele care urmează:

Foucault: Le travail mental sans repos.

Arnold Gesell: The genesis of intelligence.

Max Dessoir: Die mehrfache Persönlichkeit.

N. Mărgineanu: La nature de la loi psychologique et ses conditions d'exactitude.

K. Marbe: Ueber Psychologie und Statistik.

Charles Lalo: La crise de l'Esthétique expérimentale.

G. Heuyer: La valeur et la pratique des tests mentaux en Neuro-Psychiatrie infantile.

Ryo Kuroda: On affective qualities.

George D. Stoddard: Euthenics and Eugenics in relation to intelligence.

Sărbătorirea centenarului lui Ribot prin studiile care le-a determinat ca și prin realegerea prilejuită psihologiei asupra trecutului său, asupra drumului urmat, cercetărilor și rezultatelor realizate cași adversităților întâmpinate, reprezintă un act de conștiință de sine, pe care l-a făcut psihologia contemporană în ce privește posibilitățile sale de desvoltare științifică și de orientare și afirmare viitoare. Ea a fost însă prilej nu numai de revizuire și confruntare cu timpul, dar și un prilej de întărire sufletească, încredere și sorbire de noi puteri pentru cercetările viitorului.

C. Georgiade

NOTE ŞI INFORMAŢII

PENTRU SAECULUM

Un fapt mărunt ne-a împiedecat să fim de faţă la o luptă care s'a stârnit din senin şi s'a încheiat fără noi. Astăzi nu mai putem să fim decât cronicarii ei, când documente, când am fi fost datori şi dornici să dăm lovituri. Faptul este data apariţiei noastre, iar lupta, cuprinsul unui articol, cu toate urmările lui, apărut în revista „Saeculum" din Sibiu şi semnat L. B. (Lucian Blaga).

Articolul a fost un atac de distrugere împotriva d-lui C. Rădulescu-Motru, tăgăduit atât ca sistem de gândire cât şi ca drept la existenţă fizică. El n'a distrus decât încrederea, în cei cari au avut-o, în simţul de măsură, adică în cecace se cade şi nu se cade, al scriitorului ardelean. Nici sărbătorirea împlinirii a 75 de ani de viaţă n'a strâns în jurul filosofului şi omului atâtea mărturisiri de preţuire şi de dragoste câte a sfrâns deodată această tăgăduire. Academia Română însăş, care a fost martoră dela întemeiere, fără să se amestece, la atâtea neînţelegeri publice între membrii ei, s'a crezut de rândul acesta datoare să-şi spună cuvântul. Dacă ar putea demisiona şi Academicienii, lui Lucian Blaga nu i-ar rămânea, după acest cuvânt, altceva mai bun de făcut. Ziarele au avut pagini întregi de veştejire a unei asemenea purtări. Trebue să fim într'un fel mulţumiţi că nu ne putem arăta şi noi decât numai atât de târziu, ca să ne aşezam alături de d-l C. Rădulescu-Motru. Instituţiile de cultură şi opinia publică au judecat, fără să creadă că mai aveau nevoie şi de alte dovezi.

Ne găsim faţă în faţă, nu de astăzi şi nu numai între hotarele Românici, deoparte mişcarea filosofică, bogată de o experienţă de multe secole, şi de alta, eseismul, care porneşte de fiecare dată dela el însuş. Una clădeşte din propriile materialuri, pe când cel de al doilea, ca Arghir din legendă, bătându-şi joc de legi şi de tradiţie. Cugetarea sistematică ajunge prin desvoltare firească obiect de catedră şi preocupare universitară, iar contrariul ei, prilej de discuţie revoluţionară şi nemulţumire, de sine şi de alţii. Totul în filosofie năzueşte spre tipare şi încadrare şi totul, dincolo, spre părere personală şi ţinere într'o stare de fierbere. De aceea, ele nu pot duce casă împreună. Filosofia s'ar deştrăma dacă ar îngădui eseismului să pătrundă în mijlocul ei, şi eseismul s'ar închega, dacă ar împrumuta din felul de lucru al filosofiei. Fiecare în parte trebuie să-şi păstreze, ca primejdia să nu mai fie, înfăţişarea dela început. Lipsa de înţelegere a unuia pentru celălalt nu poate fi atunci decât nemărginită.

Filosoful, dacă este împins în cele din urmă să-și apere punctul de vedere și să scoată la iveală netemeinicia punctului de vedere al taberei celeilalte, organizează o controversă științifică, în care pot să se înfrunte, cu drepturi egale, cei doi potrivnici. Eseistul se schimbă numaidecât în pamfletar. O parte aduce argumente, singure în stare să dărâme o părere greșită. Dacă părerea cade, omul nu mai privește. Cealaltă parte mânuiește atacul personal. Dacă omul se face țăndări, sistemul se duce și el, nemaiavând pe cine să se sprijine. Argumentul se ageresște și se înmlădiază, cu cât împotrivirea este mai dârză, și problema, în aceeași măsură, câștigă. Loviturile și defăimarea se înțelesc și ele, dar, în același timp, nivelul coboară. La ciocnirea dintâi aleargă lumea ca la un proces de convingeri, în care scânteiază săbii îngerești; la cea de-a doua, ca la un spectacol de bâlciu, unde trebuie să se râdă. Polemica filosofică este cunoscută din epocile cele mai îndepărtate. Pamfletul filosofic este, propriu vorbind și la o privire mai de aproape, pamflet eseist.

Lucian Blaga s'a supus legii genului și s'a lăsat ispitit de izbânda unor colegi din alte domenii, unde ei au ajuns, prin expresii tari, domni necontestați. In filosofie această domnie necontestată se dobândește însă prin alte însușiri. Iată de ce eseistul dela Sibiu s'a rănit singur cu armele de împrumut pe care a încercat să le ridice împotriva unui luptător adevărat. Aceste răni n'aduc sânge, care este, orice s'ar zice, semn de eroism, ci desumflare, care este semn de altceva. Eram porniți să credem că ne aflăm în vălmășagul unei lupte între filosofi. Citeam poate un fel de prefață a lui Schopenhauer la „Lumea ca voință și reprezentare", cu tăgăduirea, ieșită pe ici, colo din țâțas, a lui Fichte și Hegel. Era numai exercițiul de pamfletar, cu toate stângăciile întâilor pași, al unui condei venit din altă lume, academică, universitară, diplomatică și ardelenească, și tocmai de aceea obosit de prea multă bună cuviință și hotărît să-și facă de cap. Nu-l privea decât pe Lucian Blaga. Nimeni n'are gură mai rea decât cel dela care ea se așteaptă mai puțin, anume ca să arate că se pricepe tot așa de bine și ca să fie crezut sau ca să facă orice întoarcere între ceilalți cu nepuțință.

ACADEMIA INSĂȘI INTERVINE

Cât de gravă poate fi socotită atitudinea d-lui L. Blaga față de venerabilul gânditor C. Rădulescu-Motru, rezultă și din faptul că cel mai înalt for de cultură din țara românească, Academia Română, din care însuși d. L. Blaga face parte, s'a sesizat și a luat atitudine. Iată în adevăr ce scrisoare îi trimite d-lui C. Rădulescu-Motru, Academia Română:

Stimate Domnule Coleg,

Membrii Academiei Române, după ce în ședința de Vineri 15 Octomvrie crt., au luat cunoștință cu dureroasă surprindere de atacul brutal din revista „Saeculum" (Sept.-Oct. 1943), își exprimă adâncul lor regret că aceasta vine din partea unui membru al Academiei Române, lipsit de cea mai elementară deferență față de instituțiunea din care face parte și vă

trimit — cu cea mai caldă simpatie — nestrămutatele lor sentimente de înaltă stimă colegială.

I. Simionescu	Victor Slăvescu
Pr. N. M. Popescu	Gr. Antipa
Ion I. Nistor	Th. Capidan
N. Cartojan	G. Brătianu
Liviu Rebreanu	Brătescu-Voineşti
N. Bănescu	George Enescu
Andrei Rădulescu	Gh. Macovei
M. Ciucă	D. Pompei
Gh. Murnu	D. Voinov
L. Mrazec	G-ral R. Rosetti
D. Caracostea	Tr. Săvulescu
Al. Lapedatu	P. P. Negulescu
D. Gusti	C. I. Parhon
Vasilescu Carpen	I. Petrovici.

CE NU PUBLICĂM NOI

Conducerea unui organ de publicitate nu e un lucru uşor. Ea implică obligaţii şi impune răspunderi, pe care cititorii îndeobşte nu le cunosc. Nu este vorba numai de a selecta, din materialul care vine la redacţie, pe cel socotit vrednic să vadă lumina tiparului, ci totodată de a da educaţie ştiinţifică tinerelor generaţii studioase care se ridică, de a le insufla valoarea termenilor şi sentimentul de răspundere ştiinţifică, de a le face să distingă între personal şi obiectiv, între incriminare şi critică ştiinţifică, între polemică invectivantă şi privire senină a adevărului. Revista de Filosofie a privit ca una din datoriile ei primordiale să stea în serviciul problemelor, nu a persoanelor, în slujba ştiinţei, nu a oamenilor. De aceea ea a păstrat totdeauna o ţinută sobră, obiectivă, neîngăduindu-se în paginile ei nici dithirambe, dar nici invective la adresa vreunui gânditor. Ocazii, slavă Domnului, n'au lipsit. Şi când spunem ocazii, spunem prea puţin: în realitate erau insistenţe de a se da publicităţii cutare sau cutare recenzie, ca să nu vorbim de studii, care, şi în ce priveşte fondul şi în ce priveşte forma, se îndepărtau de la obiectivitatea ştiinţifică. Întâmplarea face să găsim în arhiva revistei o recenzie care se referă tocmai la una din lucrările d-lui L. Blaga: „Cunoaşterea luciferică". Am refuzat s'o publicăm, nu fără discuţii, atunci când ne-a fost prezentată, adică acum vreo zece ani. Am refuzat, fiindcă acea recenzie era în genere scrisă pe un ton neştiinţific, cuprindea aprecieri jignitoare la adresa d-lui L. Blaga, şi lua în derâdere fructul unei munci, pe care nu era permis să-l credem isvorât dintr'o dorinţă vană de a părea numai filosof, aşa cum lăsa să se creadă autorul recenziei. Spunea acel autor, legându-se de terminologia D-lui Blaga: „Trebue să recunoaştem că prin aparenţă de profunzime şi mai ales de originalitate, pe care o dă un asemenea limbaj neobişnuit ideilor celor mai simple şi mai banale, el trebue să seducă pe oricine, şi în deosebi pe acei ... — cu obişnuinţe căpătate în literatură, — urmăresc şi în alte domenii

mai puțin adevărul de cât efecte de stil. Aceasta e cu siguranță cazul d-lui Blaga". Sau în altă parte: „Iar acelora, pentru care o deosebită pregătire în materie, cu toate dificultățile limbajului, înțelegerea este mai puțin dificilă, lectura unei asemenea lucrări inspiră serioase îndoieli asupra interesului științific al autorului". Autorul recenziei mai scria: „Apoi, unele fraze — am putea spune cele mai multe — sunt lipsite de înțeles. Cu termenii pretențioși pe care le cuprind, ele nu ar putea decât să înșele ochii unui nepriceput. La d-l Blaga, cuvintele țin loc de idei. Cu asemenea procedee, se înțelege că știința nu poate face nici cel mai neînsemnat progres. In mâni ca acelea ale ilustrului nostru filosof, ea devine astfel mijloc de încurcat lucrurile și de zăpăcit oamenii, iar nu de luminat, cum pare a fi". Și în sfârșit: „De asemenea mistere — ne spune autorul cu propriile sale expresii — „cunoașterea trebue deparazitată". Firește, nu cu fiit, fiindcă am crede că, în goana după imagini, autorul nostru și-a pierdut echilibrul mintal". Cititorii noștri își amintesc desigur, că o recenzie, care să cuprindă asemenea expresii și aprecieri, n'a apărut în paginile revistei noastre. Ea era totuș scrisă de Al. Posescu, colaborator al revistei și relativ cunoscut fiindcă nu era la prima lui publicație, și despre care se putea prezuma că posedă oarecare răspundere științifică. Ceeace nu s'a admis să apară în revista noastră despre d-l Blaga, face să apară în revista d-sale despre d-l C. Rădulescu-Motru semnat de d-l L. Blaga însuși! In ce ton, cu ce expresii, încheind cu ce urări!

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Ar însemna să fim lipsiți de sentimentul de răspundere, dacă, abandonând drumul nostru, am adopta calea inaugurată de d-l L. Blaga. Sentiment de răspundere față de nivelul ridicat la care se află mișcarea noastră filosofică, sentiment de răspundere față de tinerele generații, cărora suntem datori să le facem educația științifică. Îi lăsăm deci d-lui Blaga meritul de a fi introdus la noi polemica, în sensul rău al cuvântului, în discuțiile filosofice și dreptul de a se mândri cu această originalitate.

ARMAND THÉODULE RIBOT

Armand Théodule Ribot, al cărui centenar a fost sărbătorit la Paris cu mult fast academic, în Iunie 1939 la Collége de France, s'a născut în anul 1839 la Guingamp în Bretania. Primele studii și le-a făcut la colegiul din acest oraș și apoi în continuare la liceul din Saint-Brieuc.

După terminarea studiilor liceale în loc să se îndrepte din primul moment spre universitate, el și-a petrecut câțiva ani ca funcționar într'un Serviciu de Inregistrare, ani pierduți, pe care i-a regretat mai târziu. In 1862 a intrat la Școala Normală Superioară din Paris, care se găsea atunci sub conducerea lui Nisard, ajutat de Pasteur și Jacquinet. Profesorii de Filosofie pe cari i-a avut în timpul anilor petrecuți în această școală, au fost Lachelier și Caro, dar influența lor ca și a celorlalți filosofi francezi contemporani asupra formațiunii sale spirituale a fost foarte slabă

deoarece ca gândire și spirit filosofic el s'a desvoltat, după cum vom arăta, într'o direcție diametral opusă acestora.

În 1873 Ribot își susține doctoratul la Sorbonna cu două teze, prima: L'hérédité, Etude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences, lucrare retipărită sub un titlu mai scurt: L'hérédité psychologique; cea de a doua tratând despre: La philosophie de Schopenhauer (1874).

Ideile acestor teze n'au prea găsit aprobare din partea Sorbonnei, pentrucă ele nu se încadrau în spiritul doctrinei oficiale care domnea în acel moment, în Universitatea pariziană. Iată ce indicațiuni prețioase a dat profesorul Georges Dumas în cuvântarea sa cu prilejul centenarului lui Ribot, referitoare la doctoratul său:

„Vis-à-vis de la Sorbonne elle-même, où il professa de 1885 à 1888, Ribot se sentait un peu gêné. Il faut dire que la Sorbonne à qui il avait présenté quelques années auparavant sa belle thèse sur l'hérédité psychologique, n'avait accueilli cette thèse qu'en rechignant et en faisant des réserves sur les idées nouvelles qui y étaient exposées. Le spiritualisme cousinien, le kantisme, y regnaient en 1887, et Ribot manquait de sympathie pour les doctrines où l'on croyait faire de la psychologie en faisant de la métaphysique ou de la haute logique".

Psihologia franceză din vremea sa era atât de slabă, încât Ribot din propriu imbold s'a îndreptat spre studiul și cunoașterea psihologiei engleze și germane contemporane lui. Dintr'un asemenea îndemn și preocupare au ieșit studiile sale cunoscute sub numele: Psychologie anglaise contemporaine (1870, și Psychologie allemande contemporaine (1879). Din acelaș imbold, în 1875 tipărește traducerea făcută împreună cu Espinasse a unei scrieri de psihologie a lui H. Spencer, intitulată: Principes de Psychologie. (Ribot îl cunoștea personal pe Herbert Spencer și își îndemna mai târziu propriii săi elevi să-l viziteze în Anglia, pentru a căpăta îndemnuri și sugestiuni utile). In orientarea sa spre filosofia engleză, Ribot nu făcea de altfel decât ceea ce făcuse înaintea sa și Taine cu traducerea Sistemului de Logică al lui Stuart Mill, apărut în 1863. „Școala germană și engleză, pe care Ribot le-a făcut cunoscute în Franța (Hartley, cei doi Mill și Spencer), spune Pierre Janet, acordau un mare rol senzațiilor mușchiulare și sentimentului de rezistență în construirea noțiunii obiectului și în explicarea credinței în exterioritatea corpurilor. Această psihologie își avea punctul de plecare în desfășurarea activității corporale manifestată de orice animal".

Ceea ce a prețuit Ribot în psihologia engleză, după părerea noastră, au fost nu atât ideile sale, cât mai ales faptul că ea situa fenomenele sufletești în ordinea faptelor pozitive, iar în studierea lor pleca dela experiență. Psihologia aceasta era însă pur descriptivă, căci nu întrecea nivelul descrierii. Psihologii englezi, după propria observație a lui Ribot, se opriseră în drum și nu folosiseră în deajuns mijloacele observației.

In vremea aceea făcându-se cunoscute din ce în ce mai mult cercetările de psihologie fiziologică ale lui Wundt și Fechner, Ribot și-a îndreptat atenția și spre psihologia și filosofia germană. Metoda de corelare a faptelor sufletești de cele fizice și fiziologice, deschizând noui posibilități de observație și ceva mai mult, posibilități de experimentare, Ribot și-a dat

seama de însemnătatea sa pentru cercetările psihologici; de aceia se hotărăște să consacre și psihologiei germane un studiu amplu, care dealtfel a și apărut în 1879.

Scrierile acestea de psihologie au avut mai mult un caracter informativ și de îndemn pentru tinerii psihologi francezi de a-și însuși spiritul lor realist, care i se părea mai fecund pentru desvoltarea psihologiei acela care era de actualitate în Franța, în acea vreme, și împotriva căruia el a reacționat nu numai prin publicarea lor, dar și printr'o scriere de critică directă a filosofiei franceze a timpului său. Intr'adevăr, în 1877 el publică în revista engleză **Mind** un articol intitulat: **Philosophy in France**. După cum spune G. Poyer în studiul consacrat lui Ribot în volumul Centenarului său, acest articol perzentat sub o formă istorică, este în realitate o adevărată autobiografie. In cuprinsul său el schițează în linii mari un tablou foarte întunecat al filosofiei franceze în timpul perioadei dela 1817 la 1877. Critica sa este adresată Eclectismului, care era filosofia oficială a timpului, filosofie garantată, încurajată și plătită de Stat. Iată cum este prezentată de Ribot, care a cunoscut-o de aproape. Deoarece critica aceasta este de un deosebit interes pentru acei care se ocupă de istoria filosofiei, vom reproduce unele pasagii ale sale în limba franceză, mai ales că ea interesează și istoria psihologiei. Eclectismul era, spune Ribot, „une doctrine sans originalité, restant tout à fait à l'écart des découvertes de la science... La psychologie de l'Eclectisme était très superficielle; c'était l'expression littéraire de vérités de sens commun... Prudent et circonspect, craignant tout excès, l'Eclectisme n'avait qu'un but: se maintenir au pouvoir par une série de manoeuvres habiles particulièrement à l'égard du clergé, qui ne l'accepta jamais et ne fut jamais dupe de sa servilité". Lovitura de Stat dela 1848 dădu însă o lovitură de moarte eclectismului. După revoluția dela 1848, „*la dégradation de la philosophie fut complète*". Numele filosofiei fu scos de pe programele învățământului și înlocuit cu acela de logică. „L'Enseignement était confié au premier venu; tous ceux qui avaient fait une étude speciale de la philosophie étaient mis de coté". Starea aceasta avea să dureze timp de 12 ani până în 1863, când filosofia fu introdusă din nou în învățământ sub ministeriatul lui Victor Durny. La această dată Eclectismul era definitiv învins. Criticile lui Vacherot și Taine contribuiseră și ele la discreditarea sa. Pozitivismul câștigă teren și el ajunse să fie îmbrățișat de oamenii de știință, așa cum mai înainte Eclectismul fusese îmbrățișat de cei de litere.

La schimbarea și lărgirea orizontului filosofic contribuiseră nu mai puțin și traducerea operelor lui Stuart Mill și cunoașterea mai completă a filosofiei engleze.

Filosofii spiritualiști s'au îndreptat însă unii spre Maine de Biran, iar alții spre Kant. Realismul spiritualist al lui Ravaisson, la rândul său este criticat de Ribot tot atât de aspru ca și Eclectismul. El îi reproșa însăși ideea sa fundamentală, care exprima părerea că principiul lucrurilor ar fi un principiu moral. „Aucune école n'a autant abusé des mots d'amour, de grâce et de liberté". Ravaisson, după aprecierea lui Ribot, a fost mai mult un estetician, care prefera metodele artei, celor științifice.

Critica lui Ribot se arată mai indulgentă față de pozitivism. „Il a eu le mérite d'être, pendant de longues années, la seule philosophie qui

nous ayons eue fondée sur la science, la seule doctrine s'adressant aux hommes de science désireux d'idées générales". Din cauza dogmatismului său el își pierdu cu vremea influența și, (ceva mai trist, ajunse să piardă teren chiar în Franța, în fața pozitivismului englez, introdus pe cale de studii și traduceri de noua generație de filosofi, care căutau alte lumini și printre care cel mai de seamă a fost Hippolyte Taine. Scrierea acestuia asupra **Sistemului de logică al lui Stuart Mill**, apărută în 1862, reprezintă începutul influenței filosofiei engleze asupra celei franceze, în secolul al XIX-lea. Pozitivismul francez la acea dată tindea să se topească să dispară în experimentalismul care începuse să se afirme cu un Berthelot Claude Bernard și Léon Dumont. (Les Causes du rire, 1862).

Cât de mizeră era situația psihologiei franceze în acea vreme, se poate aprecia după rândurile elogioase, consacrate de Ribot în același articol, scrierii lui Taine: „De L'Intelligence", apărută în 1870. „Rien de pareil n'avait été vu depuis l'époque de Cabanis et de Broussais. Ce livre, dit Ribot, et les oeuvres des psychologues anglais contemporains sont les seuls auxquels les physiologistes et les médicins recourent actuellement. Jusqu'à il y a peu d'années, ils s'adressaient à Condillac pour les explications sur la psychologie dont ils pouvaient avoir besoin. Ce fait, montre le peu d'influence qu'a eu le spiritualisme sur les hommes de science".

Articolul acesta publicat într'o revistă engleză asupra situației critice în care se găsea nu numai psihologia, dar în general toată filosofia franceză din acea vreme, ne dovedește din partea lui Ribot, nu numai curajul unei atitudini și opiniuni, dar tot odată inteligența unei minți luminoase și înțelegerea spiritului său larg pentru nevoile culturii țării sale și desvoltarea unei psihologii și filosofii științifice.

De aceia cu scopul de a infuza o nouă viață gândirii filosofice franceze și din dorința de a încuraja și stimula cercetările filosofice în Franța și străinătate, dar mai ales din dorința de a le asigura o cât mai largă circulație și difuziune, în vederea creierii unei atmosfere de solidaritate și amiciție între filosofii deosebitelor țări, se hotărăște să fundeze o revistă de filosofie. In anul 1876 el înființează cu ajutorul lui Félix Alcan, fost coleg al său la Școala Normală Superioară, cunoscuta revistă, care apare și astăzi „**Revue philosophique de la France et de l'étranger**". Ribot și-a asumat conducerea redacțională a acestei reviste, iar Félix Alcan pe cea editorială. Mai târziu tot F. Alcan și desigur de acord cu Ribot a înființat întreprinderea de editură filosofică cu același nume, cunoscută filosofilor din toată lumea.

Alte scrieri ale lui Ribot, publicate la scurt interval unele după altele sunt: **Les maladies de la mémoire**, 1881; **Les maladies de la volonté**, 1883; **Les maladies de la personalité**, 1885. Publicarea acestor scrieri reprezintă alături de deschiderea primului laborator de psihologie experimentală al lui Wundt, evenimentul cel mai de seamă al psihologiei secolului trecut". „Cărțile acestea, a spus Pierre Janet, au fost multă vreme ceaslovul psihologilor și medicilor. Ele i-au strâns pe unii și pe alții, oferindu-le studii care-i interesau de o potrivă, un limbagiu inteligibil tuturor și modele de imitat". Punctul lor de plecare a fost, după cum spune G. Poyer, un principiu opus evoluționismului lui Spencer, dar simetric acestuia, anume: ideia de disoluție. Din eaxmenul anoma-

fiilor funcțiunilor mentale, Ribot vroia să tragă concluziuni privitoare la starea normală". Ideia de disoluție s'a dovedit a fi rodnică pentru psihologie, căci studierea manifestărilor sufletești dintr'un asemenea punct de vedere, i-a condus pe Ribot la concepereа și desvoltarea unei noui științe a psihologiei, care să studieze boalele funcțiunilor psihice. Metodologia specifică studiilor de psihologie patologică avea să-l conducă pe nesimțite la ideia constituirii unei psihologii strict științifice, care să se fundeze numai pe observația riguroasă a acțiuni'or omenești, iar nu a stărilor și trăirilor interioare ale conștiinței. Din asemenea preocupări a ieșit psihologia obiectivă, psihologia conduitei și acțiunii umane în plină desvoltare în zi'ele noastre.

Scrierile indicate mai sus au avut un mare răsunet în psihologia franceză și de peste hotare. Ele s'au tipărit în numeroase ediții și au exercitat o profundă influență mai ales în lumea medicală. Ribot, deși nu era medic, reușise să demonstreze că sutele de observații făcute de neurologi și alieniști prin azile asupra bolnavilor lor, puteau să fie folosite din punct de vedere psihologic și terapeutic, ele îngăduind noui orientări în înțelegerea și explicarea conduitelor umane. Scrierile acestea ale lui Ribot de caracter psiho-patologic au determinat pe mulți psihologi tineri să studieze medicina, pentru a cunoaște mai bine boalele mintale și ale personalității.

Ideea aceasta de a apropia psihologia de medicină și anume de patologia mintală și a personalității, poate mai mult decât conținutul scrierilor sale care azi începe să fie întrecut de nouile cercetări, reprezintă contribuția cea mai de seamă adusă de Ribot pentru propășirea psihologiei moderne. Meritul său este cu atât mai mare, cu cât Ribot nu era medic și nu avea o pregătire de clinică psihiatrică. El avea însă o vastă cultură medicală în această direcție, natural mai mult de bibliotecă decât de experiență directă prin spitale. Dându-și seama cât era de necesară pregătirea medicală clinică pentru cercetările de psiho-patologie, el a îndemnat pe tinerii psihologi de atunci, dintre care mulți elevi ai săi, să studieze medicina și tot odată să cerceteze azilele și clinicele pentru observarea și urmărirea bolnavilor. Mulți dintre ei i-au urmat sfatul. Cei mai de seamă psihologi de astăzi ai Franței, odinioară elevi și discipoli ai lui Ribot, sunt și doctori în medicină în acelaș timp. De pildă doctorii Pierre Janet, Georges Dumas, H. Piéron; primii doi s'au ilustrat pe terenul medicinei mintale, cel de al treilea în domeniul psihologiei fiziologice. Generația mai nouă de psihologi numără de asemenea numeroși doctori în medicină. Cei mai de seamă sunt: H. Wallon, astăzi profesor la Collège de France, și Ch. Blondel, decedat nu de mult timp.

Scrierile și activitatea sa psihologică aveau să-l impună pe Ribot și în lumea învățământului. In 1885 într'adevăr i se creiază la Sorbonna o catedră de psihologie experimentală, unde a profesat până în 1888. In 1889 este chemat la Collège de France, unde i se creiase o catedră similară prin transformarea altei catedre mai vechi.

In 1899 a fost ales membru al Institutului. Intre 1889 și 1907 Ribot a mai publicat rând pe rând următoarele scrieri de psihologie: Psychologie de l'attention (1889); Psychologie des sentiments (1896); L'évolution des idées générales (1897); Essai sur l'imagination créatrice (1900); La logique des sentiments (1905); Essai sur les passions (1907).

După titlurile acestor scrieri se poate vedea că Ribot a explorat aproape toate domeniile vieții sufletești. O deosebită importanță a fost acordată vieții afective, care după dânsul orientează toate activitățile și acțiunile umane. Observația și concepția aceasta a făcut carieră în psihologia franceză. Ea se găsește ca ideie fundamentală în psihologia lui Pierre Janet și în concepția generală despre viața psihică a profesorului H. Piéron. Faimoasa psihologie a tendințelor, formulată cu mulți ani în urmă de profesorul Pierre Janet, și pe care se bazează întreaga sa psihologie a acțiunii și conduitelor umane, își are originile îndepărtate în ideea primatului vieții afective și instinctive asupra celei intelectuale, formulată pentru prima oară în psihologia franceză de către Ribot, iar în filosofie de Schopenhauer. Psihologia lui Th. Ribot prin două din ideile sale fundamentale își are originile în filosofia voinței a lui Arthur Schopenhauer și în filosofia evoluționistă a lui H. Spencer. Scrierea lui Schopenhauer „Lumea ca Voință și Reprezentare" a exercitat, credem, o adâncă înrâurire asupra spiritului lui Ribot în tinerețe. Psihologia sa pleacă dela viața afectivă ca dela un mare adevăr; acțiunile umane își au rădăcinile în voința afectivă a omului, sau în voința (a de a trăi, de a exista, cum spune Schopenhauer. Ribot și-a însușit numai spiritul psihologic al concepției lui Schopenhauer, nu și sensul său metafizic. Dovada interesului său pentru filosofia lui Schopenhauer și psihologia germană sunt studiile consacrate lor.

Același lucru s'ar putea spune și despre interesul său pentru psihologia și filosofia engleză. H. Taine chiar a afirmat în scris că Ribot a fost un discipol al lui Spencer. Georges Dumas, în cuvântarea ținută cu prilejul Centenarului său, a căutat să mai micșoreze gravitatea afirmației lui Taine, susținând că Ribot, cu toată influența suferită, a continuat vechea tradiție psihologică a ideologiei franceze al cărei exponent a fost Destutt de Tracy.

Față de Spencer el n'a fost un discipol fidel. Asociaționismul lui Ribot niciodată n'a fost integral, totalitar. El considera legile asociației mai mult ca niște idei descriptive decât explicative. Acestea dădeau pe față, după Ribot, mai mult mecanismul vieții sufletești; motorul acestcia se găsea însă în dispozițiile vieții afective a omului.

Indicarea isvoarelor și influențelor suferite de Ribot, nu-i micșorează meritele și originalitatea, pentrucă, plecând dela acestea, mulțumită inteligenții și spiritului său de observație, el a ajuns să facă descoperiri fundamentale pentru orientarea psihologiei moderne.

Ideia de disoluție l-a condus la descoperirea și creațiunea psihopatologiei, iar aceea de voință și tendință afectivă din filosofia lui Schopenhauer la descoperirea psihologiei obiective, care are ca obiect de studii acțiunile sau conduitele umane, ce decurg din voința și tendințele afective ale omului. Nici H. Spencer și nici Arthur Schopenhauer n'au întrezărit câtuși de puțin aceste două forme ale psihologiei în scrierile lor. Meritul este în întregime al lui Ribot, care prin reflexiune și intuiție și-a dat seama de ce virtualități fecunde pentru psihologie erau ideile de mai sus ale acestor doi filosofi.

Cu prilejul congresului internațional de psihologie, ce s'a ținut la Paris în anul 1937, profesorul H. Piéron în raportul său a căutat să ne arate că actuala psihologie franceză a comportării și acțiunii și-ar avea ori-

ginile în biologia carteziană, deoarece Descartes a studiat și privit pe om nu numai din punctul de vedere al gândirii și spiritualității sale, dar și din acela al mișcărilor și reacțiunilor sale. Astfel chiar reflexul condiționat al lui Pavlov, care se știe că este o formă obiectivă de comportament, ar fi fost anticipat sub o anumită formă de Descartes în Tratatul său asupra pasiunilor. Profesorul H. Delacroix, într'o lecțiune făcută la Sorbonna la care am asistat și noi (lecția din 4 Iunie 1928), a susținut deasemenea un punct de vedere asemănător, anume că Descartes a privit pe om nu numai din punctul de vedere al conștiinței, dar și al mișcărilor și automatismelor, punct de vedere care a fost reluat în secolul al XVIII-lea de Școala lui La Mettrie, care susținea că omul este o mașină.

Este posibil ca acești doi mari psihologi francezi să aibă dreptate, când revendică pe Descartes, ca părinte al psihologiei acțiunii de astăzi, psihologie formulată teoretic explicit pentru prima oară de Școala lui Ribot. Este posibil ca însuși Ribot să fi cunoscut dualismul psihologiei lui Descartes, totuși nu-i mai puțin adevărat că la elaborarea concepțiunii acestei psihologii au contribuit și filosofii streini mai sus citați.

Părerea noastră este că Ribot se găsește numai în parte pe linia tradițională a psihologiei franceze carteziene. Psihologia aceasta are oarecum un caracter ambiguu, deoarece influențată de propria sa metafizică, ea separă sufletul de corp și-l substanțializează. Ea pleacă dela gândire ca de la un fapt fundamental sau consideră gândirea ca fiind anterioară lumii exterioare. Dar, după cum s'a arătat și mai sus, axa psihologiei lui Ribot nu este gândirea, ci viața afectivă sau mai bine zis voința afectivă de mișcare, de acțiune, de întreprindere și afirmare. Gândirea ea însăși este considerată astăzi de școala lui Ribot (în particular de Pierre Janet) tot ca o formă de acțiune, de mișcare de origină exterioară, care din anumite motive de viață socială a tins să se ascundă și să se reducă la mișcări din ce în ce mai mici și nevăzute. Pentru a concepe această nouă formă de psihologie, Ribot a trebuit să se îndepărteze dela linia clasică a psihologiei franceze și a celei din vremea sa, pentrucă ele nu-l mai satisfăceau. El a căutat un alt ferment pentru gândirea sa, pe care s'a întâmplat să-l găsească în filosofia engleză și germană contemporană cu el.

Lucru care ni se pare interesant de amintit este că Ribot, deși nu putea suferi speculațiile filosofice și metafizice, pentru că le socotea sterile și inutile, tocmai lui i-a fost dat să sufere influențele ideologice ale unui metafizician și ale unui filosof de mare envergură. Lucrul acesta i s'a întâmplat tocmai lui, care ironiza pe metafizicieni și filosofi, despre care spunea ca și Lessing: „ils ont plus de plaisir a courir le lièvre qu'à le prendre".

Un alt lucru care merită să fie amintit, este faptul că Ribot a încurajat nu numai pe psihologi, dar și pe tinerii sociologi. Într'o vreme, când sociologia nu era încă recunoscută ca știință, el a apărat drepturile sale de independență față de psihologie și a susținut originalitatea faptului social alături de cel psihologic.

Ribot a exercitat o profundă influență asupra tinerilor sociologi francezi de atunci, în particular asupra lui Durkheim și Mauss. Iată ce mărturisește în această privință acesta din urmă, în cuvântarea sa omagială rostită cu prilejul Centenarului lui Ribot și din care reproducem un fragment

„Mais revenons à Ribot; c'est par lui que je parvins à accepter l'idée de suivre la carrière que me proposait mon oncle Durkheim. Ce sont les petits livres de Ribot qui m'ont convaincu, qui nous ont tous convaincus, qu'il y avait des psychologues raisonnant en faits. Durkheim me fit lire aussi, en l'été 1890, la Psychologie anglaise contemporaine, la Psychologie allemande contemporaine. Comme Durkheim l'avait été de 1881 à 1886, j'étais conquis. C'est lui, et Espinas, et mon oncle, qui nous ont appris à tous une partie des fondements psychologiques expérimenteaux d'une sociologie entièrement experimentale. C'est lui qui nous avait révélé E. B. Tylor et l'histoire comparée de la Völkerpsychologie: Waitz, Latzarus, Steinthal. Et il connaissait l'histoire de cette discipline dont la sourse est dans Hegel, et surtout dans ses assez proches et indépendants successeurs: Bastion et Waitz. Durkheim partit en 1885—1886, muni par Ribot d'une lettre pour Wundt, et rapporta de sa mission — confiée par Liard — son travail sur la Sociologie en Allemagne que la „Revue Philosophique" publia. Que Ribot ait en même temps decouvert Tarde et l'ait protégé — même contre Durkheim — ne diminue en rien son mérite d'avoir encouragé celui-ci, qui resta toujurs son collaborateur, comme nous mêmes l'avons toujours été. Nous lui avions d'ailleurs des obligations certaines. C'est à nous qu'il fit son cours sur les Sentiments, en particulier sur les Sentiments sociaux. Il nous révélait les livres de Groos, sur les origines de l'art, tout comme Espinas nous avait enseigné l'existence de la technologie. Il avait été le maître de Marillier, mon prédécesseur à l'Ecole des hautes études dans la chaire des religions des peuples non civinsés" [1]).

Printre tinerii, care se interesau în acea vreme de studiile fenomenelor sociale, și care au urmat cursurile lui Ribot între 1832—1897, Mauss mai enumeră pe: Edgar Milhaud, Paul Fauconnet, Alfred Bonnet și Georges Sorel. Pentru toți, spune Mauss, Ribot a fost un model de claritate, precizie și justiție. El ținea între toți o balanță egală. „Nous avons tous travaillé avec lui et pour lui".

Din reproducerea acestor mărturisiri, străbat nu numai gândurile de recunoștință și omagiu față de vechiul magistru, dar și recunoașterea influenței și rolului jucat de Ribot la formațiunea și pregătirea spiritului viitorilor sociologi de mai târziu. Nu se putea o mai frumoasă omagiere din partea unui savant de altă specialitate decât aceia a lui Ribot. Mărturiile lui M. Mauss ne mai arată că acesta dispunea de o vastă cultură, iar spiritul său de numeroase preocupări și orientări.

Dintre toți elevii săi, cel care reflectă mai mult gândirea, spiritul și preocupările de știință socială ale lui Ribot, este profesorul Pierre Janet, care a desvoltat într'un mod original toate virtualitățile psihologiei sale și a contribuit în măsura cea mai mare la desvoltarea psihologiei franceze. Una din disciplinele filosofice, pe care Ribot n'o prețuia de loc din cauza tristei situațiuni în care se găsea în acea vreme, a fost pedagogia.

Iată cum o definea printr'o gândire nu lipsită de umor: „La pèdagogie n'est pas une science, c'est une carrière".

* * *

[1]) *Marcel Mauss*, Th. Ribot et les Sociologues. (Volumul Centenarului p. 137-138).

La finele acestei notițe biografice nu ne putem opri de a nu indica opinia unui psiholog francez neutru despre Ribot, psiholog care nu a făcut parte din școala acestuia și a cărui metodă de a studia viața sufletească numai din punctul de vedere al conduitelor și manifestărilor exterioare, el nu o admitea fără rezerve. Este vorba de profesorul H. Delacroix. In lecțiunea sa dela 4 Iunie 1928, ultima sa lecțiune de psihologie din acel an, la Sorbonna, referindu-se la Ribot, Delacroix a făcut următoarele observațiuni, pe care le reproducem în rezumat după însemnările făcute cu prilejul auzirii lor: „Opera lui Ribot este serioasă și a avut o mare influență. Psihologia sa nu trebuește judecată după manifestele publicate în fruntea celor două scrieri: Psychologie anglaise contemporaine (1870) și Psychologie allemande contemporaine (1879), deoarece ea s'a îmbogățit succesiv, iar cu vremea a devenit originală. Una din ideile sale fecunde a fost de a lărgi câmpul de cercetare al psihologiei prin folosirea și aplicarea multor metode în psihologie. (Cf. Dwelshauvers, G. Les méthodes de la Psychologie, Revue de Mois, Mai 1906). Lucrările sale se impun prin o documentare bogată și prin metode sigure. Dacă unele dintre ele nu mai valorează astăzi, decât în câteva din capitolele lor, cum este de pildă cazul scrierii „Psychologie de l'Attention", aceasta se datorește faptului că psihologia de atunci a progresat mult. Tot așa, dacă unele din ideile psihologiei sale patologice nu mai pot fi citate astăzi, ele dovedindu-se neîntemeiate, în urma noilor cercetări, aceasta se datorește faptului că Ribot a fost victima medicilor psihiatri din vremea sa, de ale căror cercetări se folosea în scrierile de acest caracter".

Spunând acestea, Delacroix se referea la ideile lui Ribot despre afazie. Ribot, pe baza observațiilor medicale din vremea sa, susținuse că bolnavii de afazie și-ar conserva inteligența. Cercetările ulterioare au dovedit tocmai contrariul. Insuși Delacroix în lucrarea sa Le Langage et la Pensée, în capitolul consacrat afaziei, pe baza cercetărilor neurologiei moderne, în particular pe baza acelor ale lui Head, a arătat și dovedit această descompunere, subminare și alterare a facultăților intelectuale ale afaziciloor, în cazurile de afazie de tip Head.

Interesant de amintit este că în aceeași lecțiune în care a vorbit de Ribot, Delacroix ne-a mai afirmat că Bergson s'a impus exploatând o parte din psihologia celui dintâi. Regretăm că nu putem preciza la ce anume exploatare făcea aluzie Delacroix prin afirmația de mai sus. Lucrul ar trebui cercetat. Spre deosebire de ceilalți psihologi francezi contemporani, Delacroix a fost pur psiholog, adică n'a crezut necesar să mai studieze și medicina pentru a deveni psiholog, așa cum recomanda Ribot să facă tinerilor săi elevi. Din acest punct de vedere el se aseamănă cu acesta din urmă, care nici el n'a fost medic. Aceasta nu l-a împiedecat însă pe Delacroix să devină totuși un psiholog de aceiaș talie cu acestia. Opera sa este de o mare valoare științifică. Este regretabil însă că a murit prea de timpuriu.

„ETHOS"

Se vorbește de câțiva ani, încă dela moartea lui Ibrăileanu, despre o decădere spirituală a Iașului. Chiar Ieșenii sunt primii ce acreditează această opinie. Realitatea este cu totul alta. Cei cari în acești ani au luat contact cu realitățile Iașului au constatat dimpotrivă, că și în timpul din urmă orașul moldovenesc este bogat, ca totdeauna, în spirite de elită, în cercetători harnici, în intelectuali lipsiți de grabă superficială și cari își clădesc temeinic orice construcție de idei. Iașul a rămas prin excelență locul realizărilor b i n e f ă c u t e și b i n e g â n d i t e. Zvonul decăderii sale se datorește numai faptului că dela mutarea „Vieții Românești" la București, orașul culturii românești a rămas lipsit de o grupare menită să-i canalizeze meritele într'un sens unitar și să i le reliefeze. Publicațiile din acest răstimp, deși valoroase, au ținut mai mult către un interes local. Astfel se poate vorbi numai de o lipsă a punerii în relief, nu și de o lipsă efectivă a culturii.

Dar iată că și această lipsă de care suferea Iașul se vede înlăturată prin apariția revistei „Ethos". Subtitlul publicației este „revistă de teorie a culturii". In acest periodic, care are în frunte pe domnii profesori N. Bagdasar și St. Bârsănescu iar ca secretari de redacție pe domnii I. Didilescu și J. Livescu, se strâng laolaltă toate spiritele ilustre ale Iașului, umbrite în ultimii ani de tiparul altor centre culturale. Primul număr apărut ne face să întrevedem cu bucurie că Iașului îi este pe cale a se deschide perspectiva de glorie din timpul „Convorbirilor" sau al „Vieții". Același spirit matur și critic, același sprijin pe materialul erudiției serioase, aceiași tendință naționalistă ce țintește a pune stavilă chaosului și improvizației, aduc iarăși în cultura română contribuția Iașului etern. Semnalarea noastră se datorește, totodată, faptului că „Ethos" este o publicație filosofică. „Revista de Filosofie", ca primă instituție de acest fel, din umbra căreia și-au luat zborul atâtea manifestări nobile pe planul filosofic în ultimele decenii, exprimă, pe această cale, tinerei și valoroasei reviste „Ethos", urări de continuă prosperitate.

SUMARUL „REVISTEI DE FILOSOFIE" PE ANUL 1943

Studii

		Pagina
Balca Nicolae	Filosofia idealistă a cultivării şi gândirea contemporană	26— 48
Bărbulescu Nicolae	Certitudinea matematică	61— 71
Djuvara Mircea	Din principiile filosofice ale ştiinţei .	1— 25
Drăghicescu D.	Cultul creştin şi cultura occidentală .	153—214
Ionescu Sorin	Notă asupra ultimei filosofii franceze: Gabriel Marcel	49— 60
" "	Omul în concepţia lui Erasm şi Cervantes	245—281
Mancaş Mircea	Factorul social în creaţia artistică .	111—114
Muster Dumitru	O catedră universitară de pedagogie ştiinţifică	312—320
Nicolau Florian	Despre forma şi conţinutul cunoaşterii	115—130
Pável Const.	Contribuţia Fericitului Augustin la progresul gândirii filosofice	302—311
Tufugan H.	Cercetări asupra relaţiilor unice şi determinate şi critica teoriei cantificării predicatului a lui W. Hamilton . . .	72— 80
" "	Sinteza în silogism	215—244
Vasilescu Emilian	Raportul dintre religie şi filosofie .	94—110
Villa Giovanni	Vasile Conta văzut de un italian . .	81— 93
" "	Vico şi religia	282—301

Recenzii

Bogdan Virgil	I. Petrovici: Studii istorico-filosofice. Serie nouă	131—136
" "	D. D. Roşca: Linii şi figuri. Puncte de sprijin	333—340
Botezatu Petre	Cercetări pedagogice. Buletinul Seminarului pedagogic universitar din Iaşi	343—351
Florea C.	N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly: Antologie filosofică. Filosofi străini .	139—141

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Georgiade C.	Centenaire de Th. Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique francaise . .	352—360
Ionescu Sorin	Vincenzo de Ruvo: I massimi problemi del reale. Il Bello. Vincenzo de Ruvo. I massimi problemi del reale. I valori morali	141—146
" "	Eugen Lovinescu: Titu Maiorescu şi posteritatea lui critică	329—331
" "	Eugen Lovinescu; Titu Maiorescu şi contemporanii	331—333
Papu Edgar	Tudor Vianu: Introducere în Teoria valorilor întemeiată pe observaţia conştiinţei	137—139
" "	Marsilio Ficino: Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon. Trad. Sorin Ionescu	351—352
Ţuţugan Fl.	C. Rădulescu-Motru: Lecţii de logică	321—329
Zissulescu Ştefan	Boethius: Mângâierile filosofiei. Trad. David Popescu	146
" "	I. Kant: Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Inceputul istoriei omenirii. Spre pacea eternă. Trad. Tr. Brăileanu	147
" "	C. Narly; Metode de educaţie . . .	340—343

Note şi Informaţii

Pentru o altă istorie a filosofiei româneşti . . . . . 148—150
O nouă revistă de filosofie: „Saeculum" . . . . . 150—151
Dl. Blaga şi arta oratorică . . . . . 151—152
Pentru Saeculum . . . . . 361—362
Academia însăşi intervine 361
Ce nu publicăm noi . . . . . 363—364
Armand Théodule Ribot . . . . . 364—372
„Ethos" 373

BCU Cluj / Central University Library Cluj

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE TRIMESTRIAL

INSCRISĂ LA TRIBUNALUL ILFOV, SUB Nr. 9003 DIN 5 MAI 1938.

DIRECTOR: C. RĂDULESCU-MOTRU

MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

SECRETAR DE REDACȚIE: N. BAGDASAR

REDACȚIA: Bulevardul Ferdinand, 47
București IV

ADMINISTRAȚIA: Strada Elie Radu, 6
Tel. 4-80-66 — București I

ABONAMENTUL: Pe un an . . . . Lei 500
Pentru studenți . . „ 400
Pentru Instituții și
Autorități . . . „ 600
Numărul trimestrial „ 125

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Rugăm pe abonații noștri să-și achite abonamentul direct la Administrația revistei, fără să mai aștepte încasatorul care ne mărește cheltuelile.

A APĂRUT

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. I

Dela Renaştere până la Kant

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR:

C. Rădulescu-Motru, Edgar Papu, Anton Dumitriu, G. Vlădescu-Răcoasa, Alice Voinescu, Al. Posescu, Traian Herseni, Const. Noica, I. Brucăr, Vasile Pavelcu, N. Façon, Mircea Vulcănescu, Const. Botez, Petru Comarnescu, I. Zamfirescu, Şt. Şoimescu, Constantin Floru, B. Irion.

UN VOLUM DE X + 544 PAGINI EPUIZAT

VOL. II

Dela Kant până la Spencer

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR:

Mircea Florian, E. Cervenca, Anina Rădulescu-Pogoneanu, Liviu Rusu, D. D. Roşca, C. Narly, Al. Dima, S. S. Bârsănescu, Sorin Pavel, Al. Posescu, N. Bagdasar, Al. Claudian, Er. Tăuşan, Mircea Mancaş, Mihai Uţă, Eugeniu Sperantia şi Nicolae Balca.

UN VOLUM DE VIII + 565 PAGINI 800

VOL. III

Perioada contemporană

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR:

D. Papadopol, Al. Posescu, Mircea Florian, Alice Voinescu, Nic. Balca, Const. Gib, P. Botezatu, I. Nisipeanu, M. Beniuc. Isidor, Todoran, Nicolae Bagdasar, I. Brucăr, Camil Petrescu, Virgil Bogdan, Edgar Papu şi N. Tatu.

UN VOLUM DE X + 514 PAGINI 400

VOL. IV

Perioada Contemporană

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR:

N. Tatu, M. Mancaş, I. Zamfirescu, Tudor Vianu, N. Façon, Edgar Papu, I. Didilescu; Th. Greenwood, L. Brunschvicg, A. Lalande, A. Liebert, Abel Rey, Jacques Chevalier, René Hubert, Fr. Orestano, H. Gouhier, Dr. G. G. Marinescu, Gr. C. Moisil.

UN VOLUM DE X + 674 PAGINI 400

A APĂRUT:

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. V

Filosofia românească dela origini până astăzi

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR:

N. BAGDASAR, TRAIAN HERSENI ŞI S. S. BÂRSĂNESCU

Lei 600

A APĂRUT:

GIAMBATTISTA VICO

Despre metoda de studii din timpurile noastre

Cu introducere şi note de VICENZO DE RUVO

Traducere de IOSEFINA CRAFCIUC

Editura Institutului Italian de Filosofie şi Societatea Română de Filosofie

BCU Cluj / Central University Library Cluj

A APĂRUT:

N. MACHIAVELLI

PRINCIPELE

Traducere de SORIN IONESCU

Editura Institutului Italian de Filosofie şi Societatea Română de Filosofie

---

A APARUT:

GIORGIO DEL VECHIO

Lecţiuni de filosofie juridică

Introducere de MIRCEA DJUVARA.—Traducere de CONSTANTIN DRĂGAN

Societatea Română de Filosofie

„TIPARUL UNIVERSITAR" — BUCUREŞTI — STR. ELIE RADU No. 9

Muzeul Ardelean Cluj Biblioteca ROMÂNIA